Dr. LUBOR NIEDERLE

SLOVANSKÉ STAROŽITNOSTI.

ODDÍL KULTURNÍ.

Díl II. sv. I.

~~SVAZEK 3.~~

2 sv. 1.





1917.

V PRAZE. NÁKLADEM BURSÍKA A KOHOUTA KNIHKUPCŮ ČESKÉ UNIVERSITY

Slovanů [illegible] kraje, [illegible] 29

Cena folkloru pro demonologii 31

N. [illegible] odvozuje [illegible] [illegible] člověka [illegible] 31

L. NIEDERLE:

SLOVANSKÉ STAROŽITNOSTI.

ODDÍL KULTURNÍ.

DÍL II.

L. NIEDERLE:

SLOVANSKÉ STAROŽITNOSTI.

ODDÍL KULTURNÍ.

ŽIVOT STARÝCH SLOVANŮ.

DÍL II.

NAPSALI

L. NIEDERLE A K. KADLEC.



V PRAZE.

NÁKLADEM BURSÍKA & KOHOUTA,

KNIHKUPCŮ ČESKÉ UNIVERSITY A ČESKÉ AKADEMIE CÍSAŘE FRANTIŠKA JOSEFA PRO VĚDY, SLOVESNOST A UMĚNÍ.

1916.

ŽIVOT STARÝCH SLOVANŮ.

ZÁKLADY KULTURNÍCH STAROŽITNOSTÍ SLOVANSKÝCH.

DÍLU II. SVAZEK 1.

NAPSAL

LUBOR NIEDERLE,
PROFESSOR ČESKÉ UNIVERSITY.



V PRAZE.
NÁKLADEM BURSÍKA & KOHOUTA,
KNIHKUPCŮ ČESKÉ UNIVERSITY A ČESKÉ AKADEMIE CÍSAŘE FRANTIŠKA JOSEFA PRO VĚDY, SLOVESNOST A UMĚNÍ.

1916.

PŘEDMLUVA.

V původním plánu *Života starých Slovanů* byla kapitola o víře a náboženství oddílem VII., který předcházela kapitola o právu staroslovanském jako oddíl VI. Jelikož však kollega prof. K. Kadlec, jenž tuto část píše, není dosud hotov a poměry válkou nastalé doporučují odložení této práce na dobu pozdější, pozměnil jsem původní plán a počínám vydávati kapitolu mythologickou jako oddíl VI., po němž oddíl o právu bude — doufám — brzy následovati.

V Praze, v únoru 1916.

L. Niederle.

ODDÍL VI.

VÍRA A NÁBOŽENSTVÍ.

I. Staré prameny. II. Úvod. Slovanská demonologie. Animisace přírody. Ctění předků a bytostí z nich odvozených. Bytosti osudové. Ctění zvířat. Animisace zjevů přírodních. III. Vznik a vývoj bohů vyšších. Domácí a rozšíření bohové (Perun, Svarog, Veles). Kruhy lokální: ruský a baltický. Polský systém Długošův. Kruh český a jihoslovanský. Bůh nejvyšší. IV. Kult (oběti, idóly, chrámy) a organisace jeho. Čaroději, kněží. Kultovní střediska a výroční slavnosti. V. Příchod křesťanství a zánik víry pohanské. Závěr. Vlivy cizí a ethická stránka slovanského náboženství. VI. Přídavky. Přehled literatury slovanské mythologie. Překlad zprávy Saxonovy o arkonských svatyních.

I. PRAMENY.

O slovanském náboženství máme sice řadu starých zpráv, ale jsou tak chudé, že celkem víme málo. Nelze jich porovnávati s bohatostí pramenů mythologie germánské nebo gallské, o řecké nebo římské, indické ani nemluvíc. Zejména nám neposkytují možnosti, abychom poznali celý systém pohanského náboženství starých Slovanů. Místo toho shledáváme jen úryvky, vidíme několik vynikajících božstev významu při tom neznámého, slyšíme něco o kultu jejich, ale úryvky ty zůstávají bez vnitřního spojení i bez zevního rámce, slovem, bez systému, jehož stop se jen pracně a obtížně musíme dodělávati. Pro starší dobu, v níž všichni Slované byli ještě pohany, nemáme nic, mimo krátký sice — ale přece jen nad jiné důležitý, charakteristický výrok *Prokopiův* z poloviny VI. století.[1]) Více zvěstí historických dostává se nám teprve z IX.—XII. stol., v nichž už Slované z části dobrovolně nebo z přinucení přijali novou víru křesťanskou, kdy však ještě větší

[1]) Bell. got. III. 14. Srv. text v ŽS. I. 25.

část a vůbec lid v odlehlejších končinách vytrvával v pohanství, tak že nám zprávy z této doby osvětlují jaksi konečný, vrcholný stupeň, na nějž u Slovanů pohanství dospělo. Nacházíme je jednak v sousedních neslovanských literaturách, zejména germánské, jednak v počátcích literatury domácí, která, ať byla směru historického, nebo církevního, nemohla si nevšímati boje, který vedla křesťanská církev s pozůstatky pohanství. Němcům pak, kteří ve jménu svého státu a ve jménu papeže vedli boj za pokřestění západních Slovanů, daly tyto boje přirozeně častěji příležitost zmíniti se v annálech a současných historiích o prokleté víře Slovanů, o kultovních jejich střediskách, zejména když byla tato místa jimi dobyta, pohanské chrámy v nich rozkotány, idoly bohů svrženy a rozsekány. Jenže i tyto zmínky obsahují toho málo, většinou jen krátké poznámky.

Z domácích historií, psaných slovanským jazykem, je to v prvé řadě opět první díl letopisu Kijevského, zachovaného v redakci XI. století,[1]) a některé jiné nejstarší ruské letopisy, jež vzpomínají na počátku svého vypravování pohanství, trvajícího v Rusi ještě za doby, v níž první letopisy byly psány. Zejména Kijevský letopis je nad míru důležit, jak poměrnou hojností zpráv, tak i jejich věrohodností. Ipatějevský opis přináší na počátku jedinečnou zmínku o Svarogovi a Dažbogovi.[2]) Vedle letopisu náleží sem dále ještě Слово о полку Игоревѣ[3]) opěvující pochod novgorodského (sěverského) kn. Igora Svjatoslaviče proti Polovcům r. 1185 s řadou velmi zajímavých detailů mythologických, ač nás ve věrohodnosti leccos zaráží, a také některá Žití svatých a apokryfy mají zajímavé drobty mythologické, survivaly starých tradic, na př. některá Žití, Paměti a Pochvaly sv. Vladimíra (zejména Память připisovaná mnichovi Jakubovi pečerskému, t. zv. Обычное житіе i t. zv. pozdní jihoruské Житіе), vzniklé v různých dobách počí-

---

[1]) A. Šachmatov a hlavně J. Aničkov přišli rozborem zpráv letopisných k úsudku, že v prvých redakcích letopisu Kijevského (t. zv. Древнѣйшій сводъ a Повѣсть врем. лѣтъ) právě hlavní mythologické vzpomínky na pohanství (výčet bohů) nebyly, a že se objevily teprve v redakci (Начальный Сводъ) vzniklé na konci XI. století kolem r. 1095. (*Aničkov* Язычество 227, 313).

[2]) ПСРЛ II. 5.

[3]) Cituji dále vydání Erbenovo (Dvé zpěvů staroruských. Praha 1869) přihlížeje i k vydání N. Tichonravova z r. 1866, A. Potebni z r. 1878 a E. Barsova z r. 1885—7.

najíc od XI. století,[1]) dále Житie Константина Муромскаго (ruk. XVI. stol.),[2]) nebo apokryfické skládání Хожденie Богородицы по мукамъ z XII. st [3]) a Слово и Отвровенie св. апостолъ také jihoslovanského původu z XII stol.;[4]) ale zprávy těchto pramenů dlužno přebírati s velikou obezřetností a vždy předem zkoumati stáří a věrohodnost. Totéž platí o t. zv. Gustinském letopisu psaném r. 1670 a uvádějícím řadu nových, starým pramenům neznámých bohů ruských, podobně jako jihoruské Žití Vladimírovo.[5])

Než tyto životy a apokryfy je k poznání konce slovanského pohanství mnohem důležitější řada různých theologických poučení, sestavených pro duchovní nebo pro lid, která v rámci kázání, výkladu nebo zákazu církevního ukazují, jak lid ještě v XI. a násl. stoletích vytrvával ve víře pohanské a oddával se různým pohanským pověrám i kultům, mezi nimiž se shledáváme s věcmi, o kterých z jiných pramenů nevíme, a jež jsou zřejmými survivaly doby pohanské. Nejvíce podobných poučení nalézá se v ruských církevních sbornících, jež, čím jsou starší, čím konci pohanství bližší, tím jsou pro nás důležitější. České a polské jsou psány latinsky. Vedle výtahů Kosmou podaných[6]) nejdůležitější je t. zv. homiliář Opatovický, sestavený pražským biskupem na konci XI. nebo z počátku XII. století a obsahující mnohé narážky na kult demonů, idolů i čar u současného lidu českého.[7]) Polská kázání podobného

---

[1]) Srv. je ve sborníku *A. Sobolevského* Сборникъ въ память 900 лѣтiя крещенiя Руси. (K. 1888).

[2]) Srv. *Kotljarevskij* Соч III. 128 a citát v ŽS. I. 246.

[3]) Srv. *Iv. Franko* Апокрифи и легенды IV. (1906) 134 a *Tichonravov* Пам. отреч. русской лит. II. (M. 1863) 23.

[4]) Našel F. Buslajev v ruk. XVI. st. petr. publ. knihovny a otiskl u *Tichonravova* Лѣт. III. Мат. 3. Nové vydání podle dvou jihoslov. rukopisů XIV. stol. pořídil *M. Speranskij* v Trudech слав. ком. моск. арх. общ 1907.

[5]) ПСРЛ. II. 257. Totéž je u anonymních kronikářů rumunských z XVIII. stol. Srv. *Gaster* Archiv sl. Phil. XXVIII. 575.

[6]) Jsou to zákazy Břetislava I. a biskupa Šebíře z r. 1039 a Břetislava II. z r. 1092, zapsané Kosmou v letopise II. 4, III. 1.

[7]) Srv. edici *F. Hechta* (Praha 1863). K homiliáři připojen je nejstarší český poenitentiální řád sdělaný podle starších předloh cizích. O západních církevních zákazech vůbec a poměru jejich ke Slovanům viz mnoho v knize *Č. Zíbrta* Seznam pověr pohanských. Indiculus superstitionum et paganiarum (Praha 1894). Tento Indiculus vznikl asi ve Fuldě v VIII. stol. (rukopis ve Vatikánu).

obsahu jsou zachována z doby pozdější, ze XIV.—XV. století,[1]) z téže doby (1420) pocházejí i pravidla diecesální synody poznaňské s několika narážkami.[2]) Jiné polské tradice z XV.—XVII. stol. ceny nemají.

Z ruských pramenů této řady patří sem především dvě Slova, pocházející podle nového rozboru Aničkovova v úplné redakci textu z konce XI. nebo poč. XII. stol., ale náležející obsahem svým jistě už době předcházející[3]): Слово нѣкоего христолюбца, ревнителя по правоі вѣре[4]) a Слово св. Григорія Богослова о томъ, како погани суще языци кланялися идоломъ, dále pak stejně obsažné Слово св. отца нашего Іоанна Златоустаго. Známa jsou z různých rukopisů XIV. a XV. století, hlavně ze Sborníku Pajsijova a Sborníku sof. novgorodského.[5]) K nim se druží dále ještě slovanský překlad v ruk. XI. století X. řeči Grigorija Bohoslovce: Слово св. Григория о избиении града s důležitou vložkou, obsahujíci narážky na některá ctěni pohanských bohů a několik pověr[6]) a jiné podobné traktáty, jako Слово отъ св. Евангелия, Слово св. Іоанна Златоустаго о играхъ и плясаніи, Слово о законѣ и бла-

---

[1]) Srv. sbírku kázání vydanou Al. Brucknerem „Kazania sredniowieczne" I.—III. Krak. 1895—1896. (Odb. z Rozprav Wydz. fil. T. XXIV. 38—97, 318—390, XXV. 115—205) a též v Archivu sl. Phil. X. 385, XIV. 183. Kázání Michala z Janowiec viz i u *Nehringa* Altpoln. Sprachdenkmäler. Berl. 1887. Důležité je též kázání na sv. Trojici od anonyma z první pol. XV. stol. (*Brückner* l. c. II. 318.)

[2]) Srv. *U. Heyzman* Star. prawa pol. pomniki V. 1. (Krak. 1878) a *Brückner* Archiv sl. Phil. V. 687.

[3]) Na základě toho dlužno zmínky čerpané v I. díle Života Slovanů passim z těchto poučení klásti vesměs do XI. stol. a ne do XI.—XII., jak tam naznačováno

[4]) Slovo toto přičítali někteří, ale bez závažných důvodů, přímo Feodosiju Pečerskému. Srv. *Nikolskij* Матер. 1906, 182.

[5]) Starší přetisky srv. u *Tichonravova* Лѣтописи р. литер. T. IV. (M. 1862) a sice v oddílu 3, dále u *P. Vladimirova* Поученія против древнерусскаго язычества н нар. суевѣрій u *Ponomareva* Памятники древнерусс. церк. учит литер. (Спб 1897) III. 193—250. Nejnověji vydal prvá dvě poučení po velmi pečlivém rozboru různých redakcí *J. Aničkov* v knize Язычество и древняя Русь (Спб. 1914) 369 sl. Rozbor redakcí viz tamže str. 26 sl., 58 sl. (srv. i můj referát o knize J. Aničkova ve Věstníku Národopisném 1914, 108). K datování pramenů a vstavek srv. *Aničkov* 125—127, 138, 227, 229, 232, 233. Podle něho Slovo christoljubca náleží původem do poloviny XI. stol. (127, 138), a také Slovo sv. Grigorija.

[6]) Srv. hlavně vydání *A. Budiloviče* XIII словъ Григорія Богослова въ древнеслов. переводѣ по рук. И. А. Н. XI. вѣка. (Petr. 1875) 229 sl. (Vložka na str. 243—244.) Otištěno i u *Buslajeva* Ист. хр. 321.

годати kijevského metropolity Ilariona z r. 1051, Слово св. отецъ, како духовнѣ праздновати, Слово о казняхъ божiихъ přep. Feodosija, Слово св. отецъ о постахъ, Слово св. Мосѣя о ротахъ и клятвахъ atd., jež se však dotýkají pohanství jen mimochodem a nepatrně.[1]) Jiné drobnější narážky na zbytky idololatrie a na pohanské čarodějství shledáváme ještě na př. v Pravilu Jana metropolity kijevského z let 1080—1089[2]), v církevním Ústavě sv. Vladimíra,[3]) v Poučení novgor. arcibiskupa Ilija z r. 1166,[4]) v Odpovědi novgor. biskupa Nifonta z r. 1130—1156[5]), v Pravilu metropolity Kyrilla II. z r. 1274,[6]) v Poučení novg. arcib. Luky z XII. stol.[7]) a v některých jiných textech pozdějších, z nichž je vybral M. Azbukin, Apostolskij, N. Charuzin, P. Vladimirov, A. Ponomarev, A. Sobolevskij.[8])

Rovněž merseburský poenitentiál z VIII.—IX. stol., jenž byl už koncem IX. buď na Balkáně nebo v Pannonii některým učedníkem Methodiovým přeložen pro Slovany pod názvem Заповѣдь святыхъ отець, náleží sem, poněvadž byl nově upraven podle slovanských poměrů domácích.[9]) Nejstarší forma zápovědi známa je z Eucho-

---

[1]) O těchto traktátech srv. příslušný výklad i literaturu u *Aničkova* Яв. 81—102, 147—154 a *Vladimirova* 64, 103, 236, *Golubinského* Ист. р. ц. I.[2] 1, 815, 827. Důležité Feodosijovo poučení o казняхъ Божiихъ vešlo z části v Letopis při r. 1068. Srv. vydání celé od *Makarija* v Уч. Зап. II. отд. Ак. Кн. II. 2. 193. Слово Iсаiя пророка о поставляющихъ вторую трапезу Роду и роженицамъ není ještě vydáno. (Srv. o něm *Aničkov* 81 a *Golubinskij* l. c. 828).

[2]) Ист. Библ. VI. 7.

[3]) *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 623, *Vladimirskij Budanov* Chrest. I. 213. Srv. i malou narážku v listině smolenského knížete Rostislava Mstislaviče z r. 1150 (*Vladim. Bud.* I. 246).

[4]) *Golubinskij* I. 660 sl.

[5]) Ист. Библ. VI. 31, 60.

[6]) Tamže str. 95.

[7]) *Vladimirov* l. c. 240.

[8]) *Azbukin* Очеркъ литературной борбы представителей христiанства съ остатками язычества въ русскомъ народѣ XI.—XIV. вѣка. РФВ. XXVIII. 133, XXXVI. 222, XXXVII. 229, XXXVIII. 322, XXXIX. 246. Srv. dále *Apostolskij* Объ языческихъ вѣрованiяхъ нашихъ предковъ по письмен. памятникамъ. Древн. моск. IX. I. Прот. 16. *A. Sobolevskij* Жив. Стар. 1890. II. 130; *Charuzin N.* Къ вопросу о борбѣ Московскаго правительства съ народними языческими обрядами etc. въ половинѣ XVII. вѣка. Этн. Обозр. 1897 Nr. 32, 143 (z doby cara Alexeje Michajloviče). Nově srv. stať *J. Aničkova* Old Russian Pagan Cults (Transact. of the III. Int. Congr. of the Hist. of. Rel. II. 257).

[9]) Srv. *Vondrák* Zachodnio-europejskije postanowienia pokutne w jęz.

logia sinajského;[1]) pozdější redakce ruská z XI. stol. z části na ní založená je kulturně zajímavý t. zv Ústav bělečský.[2]) Nejdůležitější jsou však prvá tři uvedená *Slova*, plná narážek na bohy pohanské, žertvy a slavnosti pohanské. Nutno ovšem dáti pozor, poněvadž při střídání jmen bohů antických (Afrodity, Artemidy, Dionysa, Semely, Bela, Osirida, Hekaty, Nilu) a slovanských (bulharskoruských) rovněž jako kultů cizích s domácími jest někdy obtížno říci, co je ozvuk cizího a co je bezprostředně převzato od slovanského lidu XI. stol.[3])

Mezi prameny latinsky psanými — řecké nepadají po Prokopiovi vůbec na váhu[4]) — přihlédnouti možno nejdříve ke kronikám vzniklým ve středu samých Slovanů a psaným od současníků vymírajícího pohanství, ale prameny tyto nepřinášejí buď vůbec nic, jako na př. kronika Gallova, Kadłubkova, Boguchwalova, nebo jen málo, jako český kanovník *Kosmas* † 1125[5]) a anonymní autor legend o sv. Václavu.[6]) Podobně je i se současnými kronikami domácím jazykem psanými.[7]) Teprve v XV. stol. zapsal arcibiskup *Jan Długoš* do I. knihy své polské historie větší řadu mythologických zpráv, které vážil sice ze staré tradice lidové, ale k nimž připojil i řadu ohlasů mythologie řecké a výmyslů, buď svých, nebo od jiných přejatých.[8]) Długošem počíná řada historiků,

---

cerkiewnosłow. Krak. 1904, 46—49. (Tom XL Rozpraw Akad. Wydz. filol.)

[1]) Vydal *Geitler* (1882) 188—195. Druhá jeho redakce je v Kormčí musea Rumjancovského Nr. 230. Srv. *Vondrák* l. c. 2.

[2]) Vydal *Golubinskij* Ист. р. ц. I.² 2, 531, pokládaje za autora jeho metropolitu Georgia. Srv. *Vondrák* l. c. 41 sl. Jiné pozdější doplněné jihoslovanské redakce Zápovědi z XIII. stol. vydal *V. Jagić* Starine VI. (1874) 98 sl.

[3]) Jagić je proto kdysi (r. 1880) pokládal za prameny téměř bezcenné (Archiv sl. Phil. IV. 424).

[4]) Drobty má z X. stol. Lev Diakon pro konec X. st. a Konstantin Porfyrogennetos o Rusech na ostrově Chortice.

[5]) Ed. *Emler* v Pramenech dějin č. II. Srv. hlavně I. 3, 4. II. 4, III. 1. Ale údaje ty dlužno přijímati jen s náležitou kritikou. Srv. *Novotný* ČD I. 238 sl., 246 sl.

[6]) Legenda Kristianova, leg. *Oportet* a *Oriente sole* (ed. *Pekař* 152, 182, 389, 390, 394, 395, 400, 401, 410) mají narážky na dlouhé trvání pohanství a ctění idolů a demonů v Čechách v době sv. Václava a i po něm, kterým však dlužno z části nedůvěřovati.

[7]) Na př. něco málo má Dalimil na počátku (nav dědkové).

[8]) Historia Polonica ed. *Przezdziecki* Krak. 1873 (Opera omn. X.) str. 47—48. Ke kritice srv. hlavně *Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 170 sl (a zde

kteří začali ze současných lidových tradic tvořiti starou pohanskou mythologii a docela i folklor doplňovali vymýšlením bohů nových, analogických bohům antickým nebo přenášením litevských, tak že v traktátech jejich máme před sebou podivnou směsici věcí, které mají ještě základ v staré tradici a věcí čistě vymyšlených. Tyto zprávy přestávají ovšem býti prameny pro starou slovanskou mythologii a zmiňuji se proto o nich na místě jiném, v literárním přehledu mythologie.[1]) Rovněž odpadají všechny domnělé staré prameny, falšované v XIX. stol., z nichž Rukopis Královédvorský a zejména Hankou padělané české glossy v slovníku Mater Verborum z XIII. století[2]) po delší dobu pracím o slovanské mythologii sloužily za jeden z hlavních podkladů. Mythologickým materiálem oplývá i Veda slovanská (Веда Словена), padělaná Štěp. Verkovićem.[3]) Ale nehoráznost falsa toho příliš bila do očí a proto vývoji studií mythologických nepřinesla té škody, jako obě falsa předcházející.

Mnohem důležitější a bohatší skupinu pramenů slovanské mythologie tvoří latinsky psané kroniky, annály, životopisy a vůbec různé historické traktáty cizích kněží, kteří sousedili se západními Slovany, nebo mezi nimi žili, a zapisovali dějiny jejich podrobení a pokřestění. Sem patří předně *Dětmar*, biskup mersebursky († 1018) kronikou s cennými zprávami o náboženství lutickém, zejména o Retře a jejích svatyních[4]), *Adam* kanovník bremský (asi 1040 až

---

dále v odst. III.) a S. *Matusiak* Lud 1908 19—90. Tento věří, že Dlugoš čerpal z cenného staršího pramene.

[1]) Viz přídavek: Přehled prací k slovanské mythologii. Výjimku činí, pokud vím, polský kněz Jan Menetius, autor spisu, jenž je sice věnován vylíčení náboženství pruského a livonského, ale jenž přináší i věrohodné zprávy o pohanských survivalech u sousedních Bělorusů. (*J. Menetius* [Meletius] De sacrificiis et ydololatria veterum Borussorum, Livonum aliarumque vicinarum gentium. Wittenberg 1562. Scr. rer. Livon. II. 1842, 389—392.)

[2]) Slovník bisk. Salomona Mater Verborum (Dictionarium universale) z X. stol. přepsán byl v stol. XIII. českým mnichem, jenž tam připsal řadu českých gloss, které Hanka rozmnožil o více než 800 gloss, často rázu mythologického. Z pravých mythologických gloss zbyly jen *poludnice, lichoplesy* a *vlchvec*. O falešných glossách v Mater Verborum srv. stať *Patery a Bauma* v ČČM. 1877 120, *Jagiće* Archiv sl. Phil. III. 112 a *Patery* i *Srezněvského* spis Чешскія глоссы въ Mater Verborum. Прилож. k XXXI. тому Зап. Ak. H. Nr. 4 (С-ПS. 1878).

[3]) Веда Словена (Bělehrad 1874 a Petrohr. 1881). K historii tohoto padělku srv. stať *J. Šišmanova* v Archiv sl. Phil. 1903. 580.

[4]) Cituji dále vyd. Fr. Kurzeho a J. Lappenbergovo z r. 1889.

1072) dílem „Gesta Hammaburgensium ecclesiae pontificum" se zprávami o Retře a j.[1]), *Helmold,* farář v župě plunské v zemi vagerské († po r. 1177) dílem „Chronica Slavorum"[2]) se zprávami o kultu Černoboha s Provem, o Podaze, Retře a Radegastovi, Sivě, o Svantovítu na Rujaně (hlavně I. 52, 83, II. 12), a *Saxo Grammatik,* dánský kněz († na poč. XII. st.) dílem Gesta Danorum[3]) s velmi důležitými zprávami o Arkoně a kultu Svantovítově tamže, dále o kultu Rugievita, Porevita, o zřízení kněžském a orakulech na Rujaně.

Jedním z nejdůležitějších pramenů jsou dále tři životopisy *Otty, biskupa bamberského,* který v letech 1124—25 a 1128 obracel Pomořany na křesťanství, a sice jeden životopis od mnicha Ebbona, druhý od Herborda a třetí od anon. mnicha kláštera v Prieflingu. Zejména prvé dva mají řadu originálních zpráv o Julině (Volíně) a jeho chrámech i kultech zasvěcených Triglavu, o kultech v Štětíně, ve Volgastu a pod.[4])

Jiné prameny, jako Widukind,[5]) anonymní Historia Knytidarum (Knytlingasaga) obsahující dějiny Dánska od X. st. do r. 1187,[6]) pozdní t. zv. II. legenda ebstorfská, vztahující se k mučednické smrti Brunonově r. 872 v Ebstorfu u Lüneburgu,[7]) a Historia ecclesiastica angl. mnicha Orderika Vitala z r. 1141—2,[8]) mají jen cenu nepatrnou. Také v listinách císařských a církevních našel jsem poměrně málo[9]), až na jedinou listinu arcibiskupa magdeburského Adelgota se zprávami o bohu Pripegalovi.[10]) Prameny arab-

[1]) Cituji vyd. Lappenbergovo z r. 1876.

[2]) Cituji vyd. Pertzovo z r. 1868. Nové vydání pořídil B. Schmeidler (Hannover- Leipz. 1909). Pokračovatel Helmoldův Arnold lubecký (XIII. stol.) má jen zmínky podružné a nejisté.

[3]) Cituji vydání Alfr. Holdera (Strassburg 1886).

[4]) Ed. *Bielowski* MPH. II. 32 sl., 128 sl. a *G. Pertz* Hann. 1868. O této missi srv. *Sommerfeld* Gesch. d. Germ. 23—36 a *W. Wiesener* Gesch. der christl. Kirche in Pommern zur Wendenzeit 1889.

[5]) Widukind Rerum gest. sax. ed. Waitz, 1882.

[6]) Historia Knytidarum MGSS. XXIX. 271.

[7]) Fragmentum ex Martyrum in Ebbekestorp quiescentium passione (ed. G. *Leibniz* Scr. rer. br. 1707. I. 191 podle antverp. rukopisu sdělaného R. Papebrochem). Je asi ze XIV. st.

[8]) Ordericus Vitalis (MGSS. XX. 55).

[9]) Srv. na př. list Brunona Jindřichovi II. z r. 1008 (*Bielowski* MPH. I. 226), nebo listinu císaře Friedricha I. z r. 1170 (Cod. Pomer. I. 66, Nr. 28) potvrzující Bernonovi biskupství zvěřínské.

[10]) Listina arcibiskupa magdeburského Adelgota asi z r. 1108 vydána byla několikráte. Cituji edici Brücknerovu v Archivu sl. Phil. VI. 216.

sky psané mají sice některé nové mythologické detaily, ale zčásti nevěrohodné nebo na přímém omylu spočívající, tak že také nepadají na váhu. Patří sem Mas'údí (zemř. asi 956/7) podivuhodnou zprávou o slovanských chrámech,[1]) kterou opakují i Kazvíní a Bakuví,[2]) dále Rosteh (z poč. X. st.) a Kardízí (kronika z r. 1050—52)[3]) a hlavně Ibn Fadlán líčením pověr při pohřbu ruského velmože r. 922.[4])

U všech těchto pramenů nutna je především řádná kritika jejich hodnověrnosti, což ovšem na mnoze je již ulehčeno řadou vykonaných kritických speciálních studií. Pramenů starých zakalených, jakými jsou na př. pro indickou, řeckou nebo germánskou mythologii výtvory staré poesie, při níž kritika má velkou práci, aby oddělila positivní jádro od příkras, od poetického rozvedení i přibarvení a aby v nich oddělila dále staré od mladého, pravé od falešného, — slovanská mythologie téměř nezná. Vlastně sem spadá po odpadnutí RK a RZ jen Slovo o pluku Igorovu.

Pozdní historické prameny převádějí nás pomalu k dalšímu rozsáhlému a bohatému pramenu, k modernímu folkloru, totiž k tomu, co prostý lid dosud věří mimo svůj názor křesťanský nebo třebas v jeho rámci, pod aegidou církevní,[5]) a co sebráno je v nesčíslných pojednáních a sbírkách z celého slovanského světa. Ale z pramenu toho přes jeho bohatost čerpati můžeme pro starověk jen něco pro starověkou demonologii, která na mnoze řadou zpráv historických a spoustou analogií spojena je tradicemi a představami dodnes udrženými. Jinak však mimo to, co je zároveň doloženo nebo spojeno historicky s dobou starou, není mnoho dat, která bychom mohli prokázati za stará,

---

[1]) Obtížný je výklad této zprávy (*Harkavi* Скав. 139, 170 *Westberg* Beitr 278, *Charmoy* Rélation 319, 406, *Makušev* Скав. 98).

[2]) *Harkavi* l. c., *Charmoy* l. c. Také Ibráhím ben Vesif-šah (c. 1200) sem patří.

[3]) Rosteh (*Harkavi* Скав. 262), Kardízí (ed. *Bartold* 123). Také anon. perský geograf má zmínku o ctění ohně (ed. *Tumanskij* 121) u Slovanů, pak Kazvíní, Bakuví a Sipáhy-Zádé (*Charmoy* Rélation 405).

[4]) *Harkavi* Скав. 96 sl. a ŽS. I. 377.

[5]) Zde dlužno znovu vytknouti, na což jsem už jednou (ŽS. I. 295) poukázal, že východní a jižní pravoslavné církve přizpůsobily se na mnoze názorům pohanským nebo různým jiným pověrám, tak zejména kultu předků, přejavše na př. předkládání duším hmotného jídla a nápoje, nebo zaklínání demonů. Houževnatěji odporovala a také mnoho potlačila církev římská. Nicméně i ta se částečně adaptovala, místy (na př. na jihu) více, než u záp. Slovanů.

nebo přímo za survivaly pohanské. Největší část tohoto materiálu postrádá dosud tohoto průkazu a tak, ač častěji věříme z různých důvodů, že podklad je starý, pohanský, přece o jednotlivých jeho projevech a obměnách toho říci nemůžeme, a nemůžeme jich proto projektovati nazpět do doby pohanské. Vybrati a sestaviti z tohoto materiálu věci skutečné nebo aspoň pravděpodobně staré, zůstane ještě na dlouho vděčným úkolem slovanské ethnologie. Dosud mnoho práce zbývá a na mnoze to, co je dosud více probádáno, vede nás spíše k opatrnosti a k reservě vůči ostatním zjevům, nežli naopak. Podle J. Maretiće na př. jihoslovanské epy, ač staré, postrádají pohanských, mythologických motivů; co v nich je, je fantasie.[1]) Pohádky slovanské s tolika domnělými pohanskými prvky, které tak mnozí měli docela za ohlas dávného společného árijského fondu, na př. bratří Grimmové, V. Kuhn, M. Müller, F. Hahn, A. Afanasjev, F. Buslajev, Ř. Krek, J. Černý, J. Hanuš, N. Nodilo, A. Chodzko a jiní,[2]) ukazují se novým badáním čím dále tím více materiálem od jinud přejatým, pro staroslovanskou mythologii bezcenným, nebo poměrně mladým, v němž leckdy to, co zní mythologicky, jsou jen moderní věci vložené tam teprve za doby, kdy na poč. XIX. stol. za doby obrození literatur slovanských vznikaly představy, že se v pohádkách odráží svět starý, pohanský[3]) a kdy se pohádky nebo písně takovýmito pohanskými elementy uměle upravovaly.[4]) Zjistiti, co v takovýchto tradicích a podobně i v obřadech, obyčejích, pověrách je vskutku staré a pohanské, je práce někdy velmi obtížná. Aby se mohl materiál zužitkovati pro starou mythologii slovanskou, je dlužno zprvu zjistiti, zdali to vskutku lid sám vypráví a věří, jeli to domácí, slovanské či přejaté, dále, jak je to staré, a konečně, jeli v tom vskutku podklad mythologický. A to vše provedeno nebývá.

Z ostatních pramenů archaeologie sice neposkytuje mnoho, ale přece jen věci velmi zajímavé, vztahující se ovšem jenom na

---

[1]) *I. Maretić* Naša narodna epika. Zagreb 1909 str. II.

[2]) Srv. o tom více v studii *J. Polívky* O srovnávacím studiu tradic lidových (Národop. Sborník II. 1898. 1 sl.)

[3]) Podobně skepticky vyslovuje se germanistika o mythol. ceně pověstí a pohádek germánských. *Helm* Alt. Rel. 110, 123 sl.

[4]) Proto také musíme nedůvěřovati mythologickým prvkům v Kollárových Zpievankách z r. 1834 a 1835, uvědomíme-li si jinou starožitnickou činnost, ba horlivost Kollárovu. Srv. článek *J. Polívky* Kollár sběratel a vydavatel písní lidových (Sborník „Jan Kollár". Vídeň 1893. 161) a *H. Máchala* K písni slovenské o Paromovi a Ratce v Č. Lidu VI. 259.

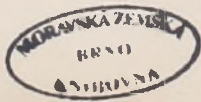
kult vyspělý a na konec doby praehistorické. Ze starších dob nemůžeme my Slované čerpati nic, poněvadž nelze dosud říci bezpečně, co je v archaeologii slovanského před dobou římskou. Germáni jsou už na tom mnohem lépe.[1]) Pro Slovany můžeme zužitkovati jen několik, ostatně do jisté míry sporných idolů, o nichž na svém místě podrobněji vyložím, zejména o otázce jejich hodnověrnosti,[2]) a potom především hojné milodary v hrobech, jež jsou nám generálním dokladem pro manismus. Votivních depotů, jakými operuje často mythologie germánská, u Slovanů doložiti nelze.[3]) Pokud pak srovnávací mythologie, srovnávací filologie a etymologie přispívá k osvětlení některých zjevů mythických, poznáme také dále na místech příslušných. Přirozeně analogický zjev v mythologiích sousedních a příbuzných Slovanům národů pomáhá nám vysvětliti podstatu jeho nebo ověřiti to, co jinak postrádá náležité bezprostředné verifikace. Etymologické výklady jmen právě nejdůležitějších jsou však bohužel dosud z větší části sporné a nejisté.

---

[1]) Srv. na př., co dovedl sebrati a sestaviti nově *K. Helm* ve své Altgerm. Religionsgeschichte (Heidelberg 1913).

[2]) Srv. dále stať o Svantovítovi a idolech vůbec.

[3]) Srv. *Helm* 237 sl., *S. Müller* Nord. Alt. I. 439 sl.



II. SLOVANSKÁ DEMONOLOGIE.

1. Úvod.

Jakkoliv naše vědění trpí silně chudostí pramenů a nedostatkem zpráv, je přece nesporno, srovnáme-li to, co víme o Slovanech, s tím, co víme o náboženství jiných indoevropských národů, že Slované nedospěli k té výši náboženského rozvoje, jako staří pohanští Řekové, Italové, Iranci, Indové, Germáni a Gallové, že neměli tak komplikovaného božského Olympu, tolik rozmanitých, rafinovaných kultů a tolik v náboženství založených a zachovaných bájí. Zůstali pozadu za jejich vývojem. Přes mnohé práce a mnohé studie, které byly už podniknuty k poznání slovanské mythologie,[1]) obraz starého náboženství slovanského vždy vypadá chudší, nežli obraz mythologie germánské, o řecké, římské nebo indoiránské ani nemluvíc. Ale není přece nikdy takový, aby opravňoval k výroku, že Slované vůbec nedošli k vyššímu, vyvinutějšímu náboženství a k vyspělým kultům.[2]) To není na jisto správné a, jak dále vyložím, spěli všichni Slované nad nižší náboženský útvar prosté demonologie a magie k formám vyšším, třebas někteří ve větší míře a jiní jen v menší. Ale ovšem nižší formy všude nejvíce byly rozšířeny, nejvíce se vžily a pronikaly do celé bytosti a víry pohanského Slovana. O jich existenci a všestranném rozšíření po celém Slovanstvě nemůže býti sporu. Je to ostatně ná-

---

[1]) Slovanská mythologie jest vedle právní historie jediné pole slovanských kulturních starožitností, v kterém bylo hojněji pracováno, ale ovšem z valné části nevědecky. Není jiného oboru, v němž by se bylo rozběhlo tolik hypothés a tolik fantasie, jako zde a toto blouznění neustává. Poněvadž jest prací poměrně mnoho, byl by výčet jejich, třebas jen věcnějších, zabral příliš mnoho místa v textu hořejším. Proto raději podávám historický přehled prací sem příslušných ve zvláštním přídavku k tomuto dílu Života starých Slovanů.

[2]) Srv. *Zaborowski* Rev. de l'école d'anthr. 1907, 270.

božensky základ všech indoevropských národů a základ náboženství a integrující část primitivní kultury na celém světě. Všude, kde jen trochu kultura pokročila, vidíme tento první stupeň náboženství, v jehož osnově leží oživení celé přírody a zápas člověka s ní. Jak si jej Praslované vytvořili, je problém, jenž je nerozlučně svázán s problémem o vzniku náboženství vůbec. Neboť nelze naprosto pochybovati, že tou cestou, kterou se jinde šlo, dobrali se k němu i předkové Slovanů. Je to problém starý, jemuž věda náboženská věnovala už nesmírně mnoho studia, ale jenž přes to dosud není všestranně osvětlen a náležitě rozluštěn.

Přirozeně nemůže býti naším úkolem, abychom jej zde sledovali v celém vývoji a ve všech detailech. Spokojíme se zde s nárysem jen těch hlavních cest bádání, theorií a hypothes, které pro další výklad jsou nezbytně nutné a které jsou nutným rámcem obrazu, jejž dále nastíním.

Proti starším theoriím, které vykládaly mythy a bohy buď principem čistě fysikálním za personifikace zjevů přírodních (a to byl výklad nejobyčenější), nebo podle příkladu Euhemerova principem historickým za historické události a osoby, nebo racionalistickým za personifikace ethických jevů, nebo čistě filologicky, supponujíce kořenům prvních slov označujícím agens jistého zjevu zároveň představu bytosti (jako Max Müller), o jiných méně významnějších ani nemluvíc,[1]) došlo se v druhé polovině XIX. století na základě širšího a hlubšího studia primitivních národů ke geniální theorii t. zv. animistické, předvedené hlavně Edv. Tylorem,[2]) potom A. Langem a v poslední době Vil. Wundtem[3]) a v jiném

---

[1]) Srv. k tomu instruktivní přehled vývoje různých těchto theorií ve statích *J. Krále* O nynějším stavu badání mythologického (Listy fil. 1900), k nimž připojil novější dodatky O. *Jiráni* v článku Stav mythologického badání v posledním desítiletí (Listy fil. 1910 XXXVII.). Jiný velmi užitečný a instruktivní přehled sestavil nověji *P. W. Schmidt* v knize Der Ursprung der Gottesidee. I. Münster 1912, 17—104.

[2]) *Ed. Tylor* Researches into early history of mankind. Lond. 1865. Primitive culture. Lond. 1872 (Anfänge der Kultur. Leipz. 1873). Anthropology or introduction to the study of man. Lond. 1881 (Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation. Braunschweig 1883, česky Úvod do studia člověka a civilisace. Praha 1897). Základy této theorie vyslovil už A. Comte. O stoupencích Tylorova směru viz v stati *Královĕ* str. 327 sl., u *Jirániho* str. 433 sl. a u *Schmidta* l. c. 24 sl., 39 sl., 67 sl.

[3]) *A. Lang* Custom and Myth. L. 1884; Myth, Ritual and Religion. L. 1887. Mod. Mythology L. 1897. V posledních pracích se ovšem postavil na

směru zase H. Spencerem s jeho následovníky[1]), — theorii, kterou pokládám za dosud nejúrodnější a nejvýznamnější pokus, vyložiti vznik náboženství, resp. jeho stupně demonologického.

Podle této theorie povstala božstva a mythy z představy, že celá příroda je oživena duchy *(animisována)* a tato představa vznikla, jakmile člověk počal přemýšleti o rozdílu mezi tělem živým a mrtvým, o rozdílu bdění a spánku, o nemocech (na př. ztrnutí, horečce, šílenství), dále o tom, co je to stín, co je to dech, jevící se občas jako obláček dýmu, co je to obraz, zrcadlící se ve vodě. Vida vše to, přemýšleje o tom, a snaže se to vysvětliti, člověk dospěl k představě ducha neboli duše t. j. jakéhosi obrazu netělesného, přeludu podobného páře nebo stínu, který je v těle lidském, který může z něho vycházeti i do něho vcházeti, zmocniti se ho a na ně působiti. Z toho pozorování vyšla víra, že tělo má duši, která neumírá s tělem, nýbrž žije dále, objevujíc se jiným ve snách (i lidé bdící mívali vidění), třebas je tělo dávno už pohřbeno a zničeno zetlením nebo spálením.[2]) Tak vznikla představa v duchy a sice nejdříve v duchy lidské a zvířecí, tedy vůbec bytostí živých, jejichž těla umírají, a okolí primitivního člověka počalo se pomalu plniti zástupem duší zemřelých soudruhů a předků. Ale na tomto stupni analysy a dedukce se nezůstalo. Představu duše začal primitivní člověk brzy přenášeti i na jiná tělesa, jiné zjevy a to nejen na zjevy aktivní: na zářící nebo bouřící nebe, na oblaka letící a déšť vysílající, na pohyblivá tělesa nebeská, zejména slunce a měsíc, na pohybující se vítr, tekoucí vody, plápolající oheň, — nýbrž i na neživé a nehybné, na skály, na stromy, ba i na věci uměle udělané, na kopí a meč, kterým byl ozbrojen, na kanoe, na němž se plavil. Do všeho kladl primitivní člověk duši analogickou duši lidské nebo zvířecí, — vidíme to hlavně z pohřebních obřadů celého světa — a tak se postupem času stalo, že celá příroda kolem něho a celý jeho byt byl oživen duchy, tedy animisován. Duchové žili ve všech přírodních úkazech, ve všech tělesech a předmětech nebo zase měli zvláštní sídla, kraje duchů, odkudž přicházeli do jeho okolí, do styku s ním, a byli v jeho mysli příčinou všech

---

jiné stanovisko než Tylor *W. Wund* Völkerpsychologie IV. díl (II. vydání, I. 1910) nese spec. titul „Mythus und Religion".

[1]) Srv. dále str. 21.

[2]) *Wundt* pokročiv dále než Tylor, rozeznává dvojí duši: čistou (Traumseele, Schattenseele) a tělesnou (Körperseele), totiž duši sloučenou s jistou částí živého těla (Völkerpsych. IV. 1. 28, 82, 125).

dobrých nebo zlých příhod, které jej potkávaly během dne. Počal k nim míti pocit, buď bázně nebo příchylnosti, vůbec odvislosti, — v tom momentu nastává také vlastní náboženství — počal se k nim obraceti, s nimi hovořiti, k nim se modliti, je bráti na radu, je krmiti, je uctívati nebo smiřovati obětmi a kultem, zejména, přičítal-li jim působení nepříznivé, nebo potřeboval-li v nebezpečí jejich zvláštní ochrany. Duchové domněle vlivnější ctěni byli před jinými a přešli později v řadu vyšších, mocnějších bytostí, t. j. bohů.

Kategorie duchů takto vzniklých byla možná prvním, ale nebyla jediným pramenem náboženství. Neboť analogicky počal člověk vkládati představu nadlidské bytosti i do výkonu důležitých funkcí v přírodě a v životě lidském — všude, kde bylo zřejmo nějaké agens — a tak vznikly ještě bytosti řídící narození, smrt, pudy pohlavní a lásku, mstu, hněv a podobné vášně. O kategorii duchů domácích, zbylých po rodičích, příbuzných a vůbec po předcích zmíniti se dlužno zvláště, neboť tato skupina duchů, vyznamenávající se nad všechny ostatní blízkým stykem s pozůstalým rodem, stala se tak důležitou a vlivuplnou, že na některých místech zatlačila docela význam a působení jiných kategorií a stala se hlavním podkladem dalších stupňů náboženských, tak že se zdá, jako by někteří národové jiného náboženství a jiného kultu, než ctění předků (ghost) neměli. Že by však toto ctění předků *(manismus)* bylo vůbec výhradným pramenem náboženství, — v tom smyslu totiž vyznívají theorie H. Spencera, Granta Allena, Jul. Lipperta a dalších jejich stoupenců,[1]) — nemohu přisvědčiti, a také nemyslím, že by to bylo platné pro vznik a vývoj mythologie slovanské. Ctění duší po předcích jeví se na mnoze vedle přímé animisace

[1]) *H. Spencer* Principles of sociology. L. I.[2] 1877. Principien der Sociologie. Leipz. 1877. Ctění přírodních těles, zvířat, fetišů, totémů a idolů nevzniklo podle Spencera analogií, nýbrž tím, že si duše předků tam našly svá sídla, na př. na slunci, na hoře, v kameni. Vedle Spencera řešil problém vývoje různých náboženství hlavně *Grant Allen* The Evolution of the Idea of God. London 1897 a *Jul. Lippert* Die Religionen der europ. Culturvölker. Berlin 1881, Der Seelenkult in seiner Bez. zur althebr. Religion. Berl. 1881, dále *Erw. Rhode.* Psyche. Freib. 1894, *F. Jevons* An introduction to the history of religion. Lond. 1896, *E. Hardy* Ind. Religionsgeschichte Leipz. 1898 (srv. i *Schmidt* Ursprung I. 81 sl.), u nás v Čechách *O. Vaněk* Animismus. Praha 1898. II. vyd. pod titulem „O původu a rozvoji náboženství. Praha 1901, *Fr. Krejčí* Ctění předků (Listy fil. 1889), Vignolis Fundamentalgesetz und der Ahnencultus (Zs. f. Völkerpsych. 1890), Řeč a mythus. (Listy fil. 1893). Srv. však k tomu článek *J. Krále* Ctění předků (tamže 1903). Lipperta sleduje i *Vl. Vašátko* Počátkové náboženství (Rozhledy III. 1894).

přírody jen nejmocnějším pramenem náboženství. Víra v duchy vznikla ovšem z pozorování poměru duše k tělu lidskému, především tedy z pozorování zemřelých soudruhů a předků, ale z této víry, která ještě náboženstvím nebyla, postoupilo se jednak k ctění těchto duchy po předcích, jednak k animisaci ostatní přírody a ctění duchů v ní per analogiam vytvořených, ba i k animisaci jednotlivých funkcí a stavů životních. Prameny ty působily vedle sebe, jenomže na jednom místě jeden, na druhém jiný převládl. U primitivních národů bije na mnoze do očí nejvíce první, poněvadž je nejbližší, duchové z rodiny vyšlí nejvíce mají styků a vztahů k pozůstalým a působení jejich nejvíce se projevuje na venek, tak jako jejich kult. Ale každý jednostranný výklad pokládal bych přece jen za nesprávný a speciálně o starém náboženství slovanském nemáme takových dokladů, abychom je směli vykládati jedním principem, ať už přírodním nebo manistickým. Stanoviska Máchalova, který své poslední práce o slovanské mythologii založil po vzoru Spencerově, Lippertově a Krejčího jen na ctění předků,[1]) sdíleti nemohu, jak dále ještě vyložím.

Animismus v právě vyloženém smyslu Tylorově se Spencerovým manismem není jedinou formou, jíž se došlo k prvotnímu oživení a k druhotné z toho demonisaci přírody. Nepochybuji, že byly i formy jiné a snad starší, zejména že si člověk představil přírodu kolem sebe oživenou beze všeho zkoumání kausality zjevů, mimo vznik představy o duši vlastní a bez přenášení této do přírody, — asi tak, jako dítě dodnes oživuje si svět kolem sebe, aniž by ještě mělo představu o duši ve svém vlastním nitru. Ovšem, zdali jednotliví přírodní demonové, jež zná pozdější fase náboženství, povstali touto cestou, či animisací Tylorovou nebo Spencerovou, je pravidlem těžko rozhodnouti, neboť se zjevy různých forem navzájem ex post silně pronikají a mísí, tak že často i v primitivních vírách nelze přijíti na kloub skutečnému původu jistého zjevu, demona nebo božství.[2]) A vůbec nelze ještě dnes, přes mnohou dosud vykonanou práci a přes po primitivních národech sebraný obrovský materiál, utvořiti si o vzniku náboženství úsudek definitivní. Jen tolik se mi zdá býti jisto, že každé dosud podané řešení samo o sobě by bylo jednostranné a že zejména vedle animismu Tylorova i vedle manismu Spencerova bude nutno uznati

---

[1]) Bájesloví 13, 123 a j.

[2]) *Schurtz* Urg. d. Kultur 560, 566, 577.

parallelní formy jiné, snad i starší, ať už se zovou praeanimismem[1]) nebo animalismem[2]) nebo konečně fetišismem, pokud poslední forma založena je na představě, že jakákoliv věc (fetiš), jakékoliv podoby může býti nadána kouzelnou mocí, působící štěstí nebo neštěstí a kult s tím spojený dociluje příznivého nebo nepříznivého zužitkování této moci. Představy podobné mohou vzniknouti i bez představy duše analogické duši těla lidského a nemusí býti podmíněny předcházející animisací předmětu.[3]) Akt kouzelný stačí sám o sobě, má příslušnou moc a nepotřebuje prostředkování nějakého ducha. Rovněž, jakkoliv se nedávné astrální theorie v rámci „panbabylonismu" H. Winklera, A. Jeremiase a E. Stuckena neosvědčily,[4]) nelze pochybovati, že náboženství a mythy děkují aspoň z části původ svůj bezprostřednímu působení hlavních těles nebeských na smysly a mysl člověka, jak některé novější theorie právem zdůrazňují.[5]) Pokud se pak týká nových pokusů restituovati primární monotheism, věnuji jim několik slov dále v textu v stati o nejvyšší bytosti ve víře starých Slovanů.

Obrátíme-li se nyní k starým, pohanským Slovanům, vidíme, že sice náboženství jejich vyšlo již za hranice primitivních forem pouhé magie a fetišismu nebo animismu, ale že přece jen v celku

[1]) K těmto novějším theoriím H. Huberta, M. Mausse, Ed. Lehmanna, K. Preuse, A. Vierkandta, M. Arnaudova, E. Sidneye Hartlanda, k nimž ostatně dlužno z dřívějších dob přičísti už Johna Kinga, srv. stati: *H. Hubert* a *M. Mauss* Esquisse d'une theorie génerale de la magie (L'année soc. 1902—3), *E. Lehmann* Die Anfänge der Religion (Kultur d. Geg. I. III. 1. 1906), *K. Preuss* Der Ursprung der Religion und Kunst (Globus LXXXVI. 1904 321, LXXXVII., 333), *A. Vierkandt* Die Anfänge d. Religion und Zauberei (Globus XCII. 21), *M. Arnaudov* Сп. Б. Акад. 1912 IV. 107, 111 a *J. King* The Supernatural, its Origin etc. L. 1892. Srv. přehled a ocenění u *Schmidta* Ursprung I. 412 sl., 480.

[2]) Srv. *Wundt* l. c. IV. 327 a *Helm* Altgerm. Rel. 24 (kde další literatura).

[3]) Fetišism jako primární stupeň hájí dnes hlavně *F. Schultze* Psychologie der Naturvölker (Leipz. 1900) 215 a *C. Schaarschmidt* Die Religion (Leipzig 1907) 98. Wundt naproti tomu vidí v něm jen odrůdu animismu (l. c. IV. 286, 290, 312—319). Tak i *Helm* Altgerm. Rel. 22. Představa, že fetišism je uctívání materiálních předmětů, je ovšem chybná.

[4]) Srv. o tom blíže u *P. Schmidta* Ursprung I. 48 sl.

[5]) Sem patří především nové práce *E. Siecke*-ho, *H. Lessmanna* a zejména *P. Ehrenreicha* (Die allgemeine Mythologie und ihre ethnolog. Grundlagen. Berl. 1910), k nimž se přidává i *P. Schmidt* l. c. 46, 48.

zůstalo až do konce doby pohanské na stupni nižším, který můžeme zváti *demonologií* nebo *demonolatrií*, ovšem s jednotlivými náběhy k vyšším formám a že jen na několika lokálně omezených místech postoupil vývoj dále ke skutečné *theologii* a spojenému s ním vyššímu kultu skutečných bohů. Jinak všude ovládá demonologie, provázená rovněž jen nižším druhem kultu (*magií*). Na primitivní fetišism ukazují u Slovanů již jen zcela nepatrné stopy v terminologii kultovní a snad i staré zprávy o tom, jak obětovali kamenům. Lze tedy v náboženství slovanském rozeznávati na konci doby pohanské dobře dva stupně, demonologický a theologický.

1. Demonologií staroslovanskou míním tu summu náboženských a mythických zjevů, které se vyjadřují na venek demonisací přírody, tedy oživením přírody řadou bytostí nadlidských, nadaných silami, s kterými se k člověku staví buď ve smyslu příznivém, nepříznivém, nebo konečně indifferentním, bytostí, vůči nimž člověk pociťoval již pocit odvislosti, tak že se k nim obracel s hovorem a s adorací, tedy bytostí, pro něž měli Řekové výraz δαίμων nebo δαιμόνιον.[1]) V tomto stadiu vidíme kolem člověka božstva nebo demony zoomorfní nebo anthropomorfní, ale ještě bez zvláštních individualisací, attributů, kultů a beze sborů kněžských. Jsou to ponejvíce božstva chthonická (zemní a vodní) v nejbližším okolí člověka, vesměs asi původu manistického, vzniklá z duší po předcích. U mnohých je to zjevné a u jiných možno tak souditi z analogií. Dále do této kategorie patří i demoni těles nebeských a atmosféry, zejména solární a lunární, u nichž jest však již těžko, ba přímo nemožno prokázati původ z duší předků a již spíše povstali přímou animisací přírodních těles a zjevů ve smyslu Tylorově. Velmi důležitým a charakteristickým pro tento stupeň víry je kult pomocí kouzel (*magie*), vzniklý ovšem už na starším a nižším stupni animismu a fetišismu. Nechci sice vylučovati, že se na tomto stupni projevoval i kult forem ušlechtilejších, že se lid s modlitbou a prosbou obracel k demonům, že jim přinášel příjemné oběti, ale vedle toho bezpochyby ještě převažoval kult jiného rázu, hrubšího, násilného, kterým se donucovaly síly nadpřirozené, aby se podčinily člověku a jemu sloužily.

Jsou to zejména demoni ovládající přírodu, k nimž se obracela magie. Slovan na konci doby pohanské visel celým svým životem

---

[1]) *Pape* Wörterb. s. v. *O. Schrader* (Reallex. 25, 29) vykládá slovo ze základního tvaru *δασι-μων (srv. lat. **lasi* — *lares* a skr. *dása* — demon nepřátelský) za nepříznivého ducha po zemřelém.

na přírodě. Hospodářské poměry, zdar nebo nezdar úrody polní, úrody dobytčí, trvalé sucho nebo zase trvalý dešť, — vše to se ho týkalo nejvíce a nejúčinněji. Proto také nejvíce starých aktů kultovních, pokud o nich něco víme, má ráz hospodářský a nese se za plněním hospodářských potřeb. Že k tomu neposloužila jen modlitba nebo obět, nýbrž že akty tyto byly doplňovány namnoze i praktikami čarodějnými, není pochyby po tom, co známe ze starých dob. Také jiní demoni, zejména ti, kteří působiti mohli na osud lidský, na život a smrt, donucováni byli kouzly a čarami, zaklínáním, nošením amuletů a talismanů, aby byli po vůli člověku. Ale o tom všem povíme více na místě dalším.

2. Stupeň druhý, theologický,[1]) vytvořil po Slovanstvu řadu vyšších bytostí, které buď povstaly z demonů prvního stupně anthropomorfisací a individualisací některých vlivnějších s připojením k nim příslušných attributů a vyspělého kultu, i professionálně provozovaného od zvláštních kněží, nebo přejetím z jiných vyspělých náboženství a kultů — slovem, vytvořil bytosti, kterým náleží termin vlastních neboli skutečných *bohů*, jimž byly pořádány kultovní slavnosti, stavěny více méně nádherné chrámy a zřizovány sbory kněžské. Tento stupeň byl však po Slovanstvu nestejnoměrně vyvinut. Byli kmenové a byly kraje, na př. v Rusku a zejména v Polabí a v Pobaltí, kde se silně vyvinul hlavně za pomoci kast kněžských a kde se blížil k výšinám řeckého Olympu, — a byly zase rozsáhlé kraje, kde jsou po něm jen nepatrné stopy, kde křesťanství, když přišlo, zastalo jej v pouhých začátcích a kde se omezoval jen na několik málo význačnějších zjevů. Ale ani tu bych existenci vyššího stupně nepopíral a nesdílel mínění těch, podle nichž byli Slované, kteří vůbec neměli vyšší bohopocty a modloslužby.

Na tomto tedy základě rozpadá se celý obraz slovanského náboženství v toto základní schéma:

I. *Stupeň demonologický*, zahrnující především

a) demony původu manistického,

b) demony přírodní animisace.

II. *Stupeň theologický*, zahrnující

a) bohy domněle u všech nebo u větší části Slovanů ctěné,

---

[1]) Někteří stupeň tento zovou idololatrickým, ale ne zcela vhodně, neboť ctění idolů nevylučuje totiž ani stupeň předešlý, zejména idolů, předky zobrazujících. I fetiš přechází často do idolů. Užívám proto raději terminu *theologie* proti *demonologii*.

b) bohy lokálního systému ruského,
c) bohy systému polabského,
d) bohy lokální z jiných končin Slovanstva a
e) otázku víry v jednoho boha nejvyššího.

III. *Kult* (Oběti, chrámy, idoly. Magie a čaroději. Kněží a kulty vyšší. Orakula. Výroční kulty speciální).

Bylo by vlastně zapotřebí, abychom v prvním oddílu počali těmi akty magickými, které pravděpodobně předcházely už stupeň animistický a demonologický, poněvadž nebyly ještě ve spojení s představou ducha, který při tom působil.[1]) Ale my těchto aktů neznáme z dob náboženských počátků, nýbrž teprve z konce doby pohanské a z části v mnohých přežitcích doby ještě pozdější. Nebyly také dosud nijak prostudovány a analysovány v té míře, abychom vždy mohli říci, co je z nich zbytkem praeanimistických dob, co zbytkem stupně demonologického, při němž prostředkovali už duchové, a co výtvorem stavu ještě pozdějšího. Z důvodů těchto pokládám za vhodnější vše, co víme o staroslovanské magii a kultu, shrnouti v jedno a připojiti na konec předcházejícího líčení. Bude teprve jedním z úkolů bádání budoucího, aby se i zde vyložil vývoj a jednotlivé zjevy staré magie rozdělily časově a vývojově.

2. Demonologie.

Pravil jsem, že nehledíc zatím ke zbytkům primární magie, o nichž na konci podrobněji pojednáme, byl základem a podstatou slovanského náboženství na konci doby pohanské animism. Víra, že celá příroda je oživena duchy — demony, byla tak rozšířena a tak hluboce zakořeněna po celém Slovanstvu v této době, že jí nedovedlo vykořeniti a zahladiti ani křesťanství, ani pozdější tisícileté působení vyšší civilisace, neboť se se zbytky jejími stále setkáváme kolem sebe. A staří Slované, ti oživovali si všechno kolkolem. Všude do přírody, kde poutal oko význačnější předmět nebo nějaký zjev, pohyb, síla, vkládali personifikované vyšší bytosti, které uctívali nebo přemáhali. Demonologie je proto nejbohatší a nejrozmanitější částí pohanského náboženství slovanského.

[1]) *Preuss* Globus LXXXVI., 321 a ***Vierkandt*** tamže XCII. 21

Už nejstarší prameny, které nám v VI. stol. podávají zprávy o Slovanech, tedy o Slovanech ještě v čistém stavu pohanském, potvrzují aspoň obecnými slovy tuto demonisaci přírody.

Prokopios ve své stručné, ale výstižné charakteristice praví po zmínce o víře v jednoho boha a v osud, kterouž dále oceníme: „σέβουσι μέντοι καὶ ποταμούς τε καὶ νύμφας καί ἄλλ' ἄττα δαιμόνια, καὶ θύουσι αὐτοῖς ἅπασι, τάς τε μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται."[1]) To je míněno o Slovanech vůbec, ale týká se to především těch, kteří se v VI. století hnuli na Balkán, tedy jižních. Že však i východní Slované žili v týchž představách, vidíme nesporně z řady staroruských zpráv z X.—XIII. století, za nichž ještě v Rusi bylo pohanství. Tak čteme v některých letopisech o ruských Poljanech, že za starší doby před pokřestěním ctili jezera, prameny a stromoví;[2]) a že výrok tento není, jak se Rożniecki při výkladu let. Kijevského domníval,[3]) jen ozvukem biblické tradice o rodině Abrahamově a o pohanství židovském, kterou v letopise přednáší k r. 986 filosof knížeti Vladimírovi,[4]) nýbrž že tak bylo vskutku u pohanského lidu ruského, vidíme z dalších od letopisu neodvislých zpráv, jakými jsou na př. v Ústavu Vladimírově a Vsevolodově zákazy modliti se k ohni, nebo u vody, v křovinách,[5]) nebo nařízení metropolity kijevského Jana II. (1080—89), jenž vytýkal lidu obětování běsům, jezerům a pramenům,[6]) dále narážky na demonisaci studánek, řek a zvěře v Besedě sv. Grigorija о избиенiи града z XI. stol.,[7]) v Slově sv. Jana Zlatoústého[8]),

[1]) Prokopios BG. III. 14. Srv. úplný text v ŽS. I. 25 sl.

[2]) Tak čteme v let. Novgor. I. k r. 854: бяху же поганѣ, жруще озеромъ и кладяземъ и рощениемъ, якоже прочiи погани, k čemuž srv. i pozdější Gustinský letopis (ПСРЛ II. 257) z r. 1670.

[3]) Archiv sl. Phil. 1901, 505 sl.

[4]) Lavr. let. 89ᵃ.

[5]) *Vladimirskij Budanov* Хрест. I. 228 (или кто молится подъ овиномъ или въ рощенiи, или у воды).

[6]) Ист. Библ. VI. 7, § 15: И еже хруть бѣсомъ и болотомъ и кладеземъ.

[7]) *Buslajev* Ист. хрест. 324, 325, *Budilovič* XIII Слов. Григорiя 273 „овъ трѣбу сътвори на студеньци, дъжда искы оть него ... овъ рѣку богиню нарицаеть и звѣрь живущь въ ней яко бога нарицая, трѣбу творить, овъ Дыю жьреть а другыи Дивии".

[8]) Слово св. Iоанна Златоустаго (*Tichonravov* Лѣт. IV. т. 107, *Vladimirov* Поученiя 237): „И начаша жрети молнии и грому и солнцю и лунѣ. А друзии перуну, хурсу, вилам ... А друзии къ кладязѣмъ приходяще моляться и въ воду мечють велеару жертву приносяще

v apokryfu Хожденіе Богородицы z XII. st.,[1]) v Slově св. отецъ о постахъ.[2]) Kyrill Turovský uvádí v kázání ,,на Θомину недѣлю" lidu na pamět, že zavedením křesťanství minula doba, kdy se ctilo slunce, oheň, prameny i stromy a přestalo sloužení idolům,[3]) ale že to byl té doby výrok pouze in theoria, vidno z toho, že současný nebo o něco málo pozdější autor právě uvedeného Slova sv. Jana Zlatoústého podotýká výslovně, že ,,mnozí dosud tak činí". A jak se houževnatě tato demonologie v lidu ruském i později udržovala, vidíme na př. z písma Makaria, arcibiskupa novgorodského a pskovského k caru Ivanu Vasiljeviči Hroznému z r. 1534, v němž se praví nejen o Čudi, Karelii, ale i o mnohých ruských obcích v okolí Novgoroda a Něvy: ,,въ тѣхъ мѣстехъ прелщаеми человѣцы отъ невидимаго врага дiявола суще христiянъ а обычая держахуся отъ прародителей. Еще же и родителемъ тогда идолопоклонникомъ быти, якоже во всей Руси было до крещенiя . . ." Dále si stěžuje, že se to udrželo až do panování Ivana Vasiljeviče a dí: ,,Сутъ же скверные молбища ихъ лѣсъ и каменiе, и рѣки и блата, источники и горы и холми, солнце и мѣсяцъ и звѣзды, и озера и проста рещи всей твари поклоняхуся ако Богу, и чтяху и жертву приношаху кровную бѣсомъ, волы и овцы и всякъ скотъ и птицы.[4]) O Slovanech jižních v Makedonii připomíná vedle Prokopia aspoň ještě Žití sv. Nauma Ochridského z poč. X. stol., že ctili kameny a

---

А друзии огнѣви и каменію и рѣкамъ и источникомъ и берегынамъ и въ дрова. не токмо же преже въ поганьствѣ Но мнози и нынѣ то творятъ." Srv. i *Azbukin* Очеркъ XXXV. 225—229, 231, 242. Sem náleží také narážka na ctění kamenů a obětování jim l. c. *Vladimirov* 238, *Tichonravov* 108.

[1]) То они все богы прозваша слнце и мѣсяць, землю и воду, звѣри и гады" (*Tichonravov* Пам. отр. лит. II. 23). Srv. též, co dí neznámý autor Žití Konstantina Muromského: ,,Гдѣ рѣкамъ и езеромъ требы кладущеи? гдѣ кладезямъ кланяющеися, очныя ради немощи умывающеися и сребреницы въ ня поверзающей?" (*Kolljarevskij* Соч. III. 128 z ruk. Serg. Lavry XVI. A.).

[2]) Připomínají se моленiя кладезная и рѣчная (*Ponomarev* Пам. III. 63).

[3]) Praví tam: ,,Обновися тварь: уже бо не нарекутся Богомъ стихiя, ни солнце, ни огнь, ни источники, ни древеса. Отселе бо не прiемлеть адъ требы закалаемыхъ отци младенець ни смерть почести; преста бо идолослуженiе. *Ponomarev* Пам. I. 136.

[4]) ПСРЛ. V. 73.

stromy.[1]) Že bylo stejně i u Slovanů západních, dosvědčuje především Kosmas u Čechů na dvou místech svého letopisu[2]) a na konci XI. nebo z poč. XII. stol. i vedle něho podrobně rozbírá Homiliář opatovický,[3]) k čemuž srv. dále podobné jednotlivé zmínky pro Slovany polabské a baltické, z nichž lze sestaviti také celý okruh demonů. Tak čteme u Dětmara o ctění pramenů a jezera u srbských Daleminců[4]) a o ctění moře u Pomořanů,[5]) u Ebbona

[1]) *Ed. Lavrov* (Petr. 1907 — Изв. отд. р. яз.) 11: и паче панонъ неразумѣвшая, каменiамъ и древiамъ вѣруще, Науме всечестие, вами и вашыми словомъ и проповѣданiемъ освободисте лютаго безъвѣрiа . . .

[2]) Prvé místo nalézá se na počátku (I. 4), kde Kosmas zmiňuje se o tom, že pohanští Čechové ctili oready, dryady a hamadryady, dále ohně, háje, kameny, prameny: (Tetka) haec stulto et insipienti populo Oreadas, Driadas, Amadriadas adorare et colere et omnem superstitiosam sectam ac sacrilegos ritus instituit et docuit; sicut hactenus multi villani velut pagani, hic latices seu ignes colit, iste lucos et arbores aut lapides adorat, ille montibus sive collibus litat, alius quae ipse fecit ydola surda et muta rogat et orat, ut domum suam et se ipsum regant." M. Manitius (Mith. d. Inst. VIII. 479) ovšem konstatoval, že text této zprávy z části byl přejat Kosmou doslovně z Carmen paschale křesťanského epika Sedulia, kde čteme totiž (Carm. Pasch. I. 259, 263): . . stellisque litant, hic laticem colit, ille larem . . . ignes. Arboreis alius ponit radicibus aras. Instituitque dapes et ramos flebilis orat, ut natos caramque domum . . . gubernent. Ligna, ligna rogas, surdis clamare videris, a mutis responsa petis." Kosmas znal a parafasoval Sedulia, to je zjevno, ale přes to nepochybuji z jiných důvodů, že se celé přejetí týká jen formy a ne obsahu. Kosmas vyjádřil jen to, co v Čechách bylo reminiscencemi ze Sedulia. Že tomu tak jest, dosvědčuje výslovné Kosmovo „sicut hactenus multi villani" a dále druhá zpráva Kosmova, která se nalézá v letopisu (III. 1) při r. 1092 v zákazu knížete Břetislava, kde se praví, že kníže vymýtil a spálil háje a stromy, které lid ctil a vykořenil obyčeje pověrečné, mezi nimi obětování studánkám (similiter et lucos sive arbores, quas in multis locis colebat vulgus ignobile, extirpavit et igne cremavit. Item superstitiosas institutiones, quas villani adhuc semipagani observabant, offerentes libamina super fontes . . . exterminavit). Také skladatel homiliáře Opatovického to potvrzuje. Srv. násl. poznámku.

[3]) Hom. opat. ed. *Hecht* str. XXXVI. a passim (4. omme statim genus humanum . . . et maxime in idolorum cultura, quia obliviscentes domini sui creatoris, alii solem, alii lunam et sidera colebant, alii flumina et ignes, alii montes et arbores, sicut et *adhuc pagani multi faciunt et plurimi etiam in hac terra nostra adorant daemonia* et tantummodo christianum nomen habentes, pejores sunt quam pagani. 57. Ac nequaquam bestiam aliquam, non ad arbores, non ad fontes sacrificia ullo modo facere. . . non sit nobis religio *cultus daemonum*, 79. ad arbores vel ad fontes aut alicubi auxilia quaerere.

[4]) Dětmar I. 3.

[5]) Dětmar VII. 52 (VIII. 72). Obyvatele Kolobřehu odvracel

o posvátném ořechu v Štětíně,[1]) u Herborda o posvátném dubu a pramenu tamže, o němž lid říkal, že v něm demon sídlí,[2]) u Helmolda o tom, jak meklenburští Slované ctili háje a prameny, ctili svaté duby a jak přísahali při stromech, pramenech a kamenech a dále o demonech, kteří obývali lesy a háje a neměli idolů.[3]) Také 20. článek kapitulare paderbornského z r. 785 možno zde uvésti.[4]) Připojíme-li pak ještě Długošovy zprávy o ctění hájů v Polsku,[5]), které, jak Brückner a jiní ukázali, založeny jsou v staré tradici lidové, jakož i některá zachovaná polská kázání[6]), — máme před sebou zajisté už dosti úplný a historicky doložený obraz staré pohanské demonologie slovanské, který však lze, jak dále uvidíme, ještě doplniti a prohloubiti množstvím detailů poskytnutých jednak dalšími jednotlivými zmínkami z pramenů starých, jednak, a to nejvíce, detaily, váženými z přebohatého materiálu folkloristického, zachovaného od dob starých až po dnešní den. Pro tento oddíl mythologie, pro poznání demonologie slovanské, dodává

---

jeden biskup od víry pohanské a při tom: „Fana idolorum destruens incendit et mare demonibus cultum inmissis quatuor lapidibus sacro crismate perunctis et aqua purgans . . . eduxit."

[1]) Ebbo III. 18 (arbor nucea praegrandis idolo consecrata). Podobně u Herborda III. 22. Podle tohoto zpravodaje (c. 23) Otto bamberský chtěl jej vyvrátit, ale zanechal toho, když mu slíbili, že ho nebudou více pokládati za symbol boží.

[2]) Herbord II. 32: Erat praeterea ibi quercus ingens et frondosa et fons subter eam amoenissimus, quam plebs simplex numinis alicuis inhabitatione sacram aestimans, magna veneratione colebat. Také tohoto stromu biskup Otto ušetřil.

[3]) Helmold I. 47, o obyvatelích z okolí Faldery: nam lucorum et fontium ceterarumque superstitionum multiplex error apud eos habetur. I. 83 o posvátných dubech a dále o Wagrech dí: praeter penates et ydola locus ille sanctimonium fuit . . . inter multiforma deorum numina, quibus arva silvas tristitias atque voluptates attribuunt . . . Et inhibiti sunt Sclavi de çetero iurare in arboribus, fontibus et lapidibus.

[4]) V Karlově kapitularu paderbornském čteme: 20. Siquis ad fontes aut arbores vel lucos votum fecerit aut aliquid more gentilium obtulerit et ad honorem daemonum commederet . . . (*Pertz* Leges I. 48). Je to sice ustanoveno pro kraje saské (Capitula, quae de partibus Saxoniae constituta sunt), ale týkalo se patrně i Slovanů tam nastěhovaných.

[5]) Długoš ed. Przedz. I. 48. Také v Litvě je ctění hájů, stromů, kamenů a vod prastaré. Srv. *Brückner* Litwa 143 sl.

[6]) Srv. Exhortatio visitationis synodalis vratislavské diecese ze XIV.— XV. st. (*Brückner* Archiv sl. Phil. XV. 317): Item si qui invocant demones vel credunt vel colunt plures quam unum Deum . . . aut si qui adorent aves vel arbores vel alias creaturas.

folklor nejvíce, z valné části i bezpečného materiálu, kterým můžeme doplniti kusé nebo příliš obecně znějící zprávy staré. Je to materiál, který přímo vyrůstá ze stavu starého a doplňuje to, co staré prameny napovídají a co celkový stav staré kultury nutně vyžaduje. To a také analogie, jichž vidíme plno kolkolem starých Slovanů, dovolují nám namnoze zjevy doložené z pozdější doby přenášeti do doby staré a doplňovati jimi obraz náboženství pohanského.

Přistupujíce nyní k detailnímu obrazu slovanské demonologie, musíme předem konstatovati, že největší část zjevů demonických náleží do kategorie představ vzniklých z duší předků. To, myslím, je dnes nesporné. Ale vedle toho jest přece jen značné množství demonů (rovněž jako potom bohů), u kterých zatím nemáme podnětu, abychom vznik jich samých nebo jejich kultu vyložiti mohli nebo musili také tímto principem. Je to zejména ctění celé řady těles nebeských, zjevů přírodních a věcí v přírodě se nalézajících, pro něž zatím marně hledáme podklad manistický. Proto odděluji v následujícím výkladu tu část demonologie, která vznikla určitě nebo aspoň pravděpodobně podle jistých známek ze ctění předků, od části, která tohoto podkladu postrádá, při níž nás nic nevede a nic nenutí k podobnému výkladu, naopak, při níž spíše věřím v prvotní bezprostřednou animisaci a demonisaci. Jsem aspoň přesvědčen, že na př. slunce nebo blesk a hrom svým působením bezprostředně vyvolávaly i v duši primitivního člověka vůbec, i v duši Praslovana představu o duchu, který je agens v těchto zjevech, jako duch v těle lidském nebo zvířecím, — tedy animisaci a demonisaci per analogiam, ale bezprostřednou — a že nebylo třeba čekati, až primitivní člověk do zjevů těchto lokalisoval odloučené duše svých předků. Aspoň toho v náboženství slovanském nic nedokládá.

Při tom bych však hned na tomto místě podotkl, že starými slovanskými terminy, které označovaly božství v přírodě se vyskytující, tedy asi téhož významu jako δαιμόνιον, byly nejspíše sl. *divъ* a *běsъ*, dva výrazy, o nichž zatím nemohu rozhodnouti, kdy který povstal. Ale oba jsou staré.

Stsl. *divъ*, fem. *diva* (srv. č. diviti se, div - zázrak, divý, divný a pod. v jiných sl. jazycích) nepokládal bych jako Berneker za

přejaté z osm. *div*-zloduch a toto z pers. *dēv*,[1]) nýbrž za slovo praarijské, příbuzné iránskému *dív*, zend. *daêva*, ind. *deva-*, lat. *divus* i *deus*, lot. *deive*, lit. *dēvas*,[2]) — kterážto slova vesměs znamenají zloducha, demona, přízrak nebo boha. Domnívám se, že už v praarijském lexikonu bylo toto označení ve smyslu ř. daimonia a že v tomtéž smyslu měli je odedávna i Slované. Ukazuje na to především rozšíření slova *divъ*, *diva*, *divý* pro demonické bytosti přírodní. V staré Rusi znali jakéhosi lesního demona zvaného дивъ, jak vidíme ze Slova o pluku Igorovu, pak ze Zádonštiny[3]) a ze starších dvou ruských církevních poučení sv. Grigorija.[4]) Byl to asi pozdější ruský лѣшій. Mimo to po dnes na Malé Rusi existují *divy*, *divky* jako druh rusalek[5]) a i *div* zůstal v pořekadle: „щоб на тебе див прийшов!“[6]) V Bulharsku a Srbsku vyskytuje se zase složka *diva* v názvech vil (дива nebo самодива, srv. dále str. 61)

---

[1]) *Berneker* EW. 202, *Miklosich* EW. 46; *Šišmanov* přijímá cizí původ, ale lidovou etymologií připojený na sl. *div* (Сборн. нар. ум. IX. 553).

[2]) Srv. *Vs. Miller* ČČM. 1874. 323, *Brückner* Enc. pol. IV. 2, 164, *Matzenauer* Cizí slova 27.

[3]) Ed. *Erben* 2: Když kníže Igor vyjede do pole, tu: „солнце ему тьмою путь заступаше; нощь стонущи ему грозою птичь убуди, свистъ звѣринъ въ ставби; *дивъ* кличетъ връху древа, велитъ послушати земли незнаемѣ Влъзѣ и Поморію и Посулію и Сурожу и Корсуню и тебѣ Тьмутораканьскій блъванъ!“ V Zádonštině ruk. Undolského čteme zase: „кликнули быша дивы въ Руской земли“, kde ostatně jinde se čte ve významu hrůzy (*Erben* l. c. 17). Akademický Словарь р. яв. pokládá дивъ Slova za druh sovy, slovník Barsovův (Лексикологія Слова о П. И. III. 194—199) překládá prostě чудо, чудовище. O tom a jiných výkladech srv. *Sumcov* Культ. пер. 394, jenž sám pokládá správně tohoto diva za pozdějšího r. *lešiho* (srv. dále str. 64).

[4]) V slově Sv. Grigorija čteme mezi bohy, jimž Slované oběti kladou, víly, Mokoš, Divu, Peruna, Chorsa, Roda atd. (Требу кладуть и творять виламъ и мокоши, дивѣ, перуну, хърсу). Srv. *Vladimirov* Поуч. 233, *Tichonravov* Лѣт. IV. III. 99. a *Azbukin* Очеркъ XXXV. 226. Zde by bylo možno mysliti i na ř. Dia, ale do druhého Slova sv. Grigorija o изб. града (XI. stol.) vložil slov. překladatel následující vložku: „овъ Дыю жьреть а другыи Дивии“ (*Buslajev* Ист. хрест. 325, *Budilović* XIII. словъ съ. Гр. 242—243), tak že Dyj—Dios a Div rozlišeni.

[5]) *Řehoř* Slov. Sb. V. 501, ovšem neznačíli to prostě malor. tvar діва za naše děva.

[6]) *Hrinčenko* Слов. s. v. див (I. 381). *Rulikowski* (Zap. etnogr. z Ukrainy, Zbiór III. Srv. *Sumcov* Культ. пер. 393) zapsal toto rčení z okolí Kijeva.

a v srbštině див značí ještě obra nebo demonickou bytost,[1]) s čímž je ve shodě i přejetí řecké a albanské.[2]) U Čechů a i na jihu existuje epiteton *divý* typicky pro přírodní demony (divá žena, divožena, divý muž, srv. dále str. 64) a sice už v staré češtině.[3]) Co označovalo demona v přírodě, bylo patrně „divé".

Druhý starý výraz pro demona byl všesl. *běsъ* (stb. *běsъ* — ř. δαίμων, *běsьnъ* — posedlý, *běsьnovati* atd.),[4]) jenž značí dnes divokou, zlou bytost, obyčejně ďábla. Podle tohoto dnešního významu soudili někteří mythologové, že běsové byli v náboženství starých Slovanů bytosti zlé, kterým se přičítaly škodlivé vlivy na člověka, jako nemoci, zlé vášně a podobné.[5]) Ale staré prameny nám ukazují, že slovo běsъ tohoto specifického významu nemělo, neboť značí v nejstarší slovanské literatuře pohanské božství vůbec, — odtud obvyklé užívání plurálu бѣси.[6]) Ovšem, poněvadž literatura tato je křesťanská, počíná už tehdy nabývati protikladu boha křesťanského, tedy boha zlého a tím i ztotožnění s pojmem křesťanského ďábla. To se přirozeně ozývá už v pramenech nejstar-

---

[1]) *Karadžić* Lex. s. v. Srv. rčení „Али у њу седамдесет дива." —

[2]) Novořecké ντίβι — μέγιστος, alb. *dif, divi* (*Meyer* 66, *Šišmanov* l. c.)

[3]) Srv. *Gebauer* Sl. I. 251. Srv. i bulh. диви хора a slovinské divja devojka, divja žena. (Сборникъ нар. ум. IX. 553).

[4]) Stb. *běsъ* — ř. δαίμων, *běsьnъ* — posedlý, *běsьnovati* atd. Srv. *Miklosich* EW. 12 a *Berneker* EW. 56, jenž s Pedersenem spojuje s **běd-sъ*, lit. *baisà* — děs, *baisus* — strašný, lat. *foedus* (srv. Idg. F. V. 41 a *Brückner* Enc. pol. IV. 2. 165).

[5]) Tak na př. *Jireček* ČČM. 1863, 19 a *Krek* Einl. 166—169, 404—405, jenž docela dí, že v představě starých Slovanů vládli v přírodě od jara do podzimu bozi, od podzimu do jara běsové, — což je these naprosto nedoložená.

[6]) Dokladů je mnoho, Tak čteme v Kijevském letopisu, že Rusové obětovali r. 980 běsům (Lavr. 77[3]; srv. i 174, 175), u Ilariona kijevského: „бѣси убѣжали" (*Porfirjev* Ист. р. слов. I.[4] 368 násl.), v Pravilu metropolity Jana II: еже жруть бѣсомъ (Ист. Библ. VI. 7); ve významu pohanských demonů užívají slova бѣси církevní poučení Слово нѣкоего христолюбца, Слово св. Іоанна Златоустаго a jiné (srv. *Tichonravov* Лѣт. 85, 90, 91, 108). Další doklady viz u *Sreznĕvského* Мат. I. 221. Odtud i běžné terminy бѣсовскіе игры, бѣсовское пѣніе, позоры. V žaltáři Wittenberském přeloženo lat.: ommes dii gentium daemonia — „všichni bohové vlasti běsové" a tamže se nazývají modly kanaanské „běsové" (ed *Gebauer* 95, 5, srv. i 105, 37). Srv. i stč. Alexandreidu SvV., Víd. 2217 (*Gebauer* Stč. sl. I. 42). Jsou tedy nejstarší doklady české ze XIV. stol., v polštině jich není před XVI. stol. Jiné doklady z novějšího folkloru viz u *Máchala* Nákres 37.

ších,[1]) ale původní význam takový nebyl. V pohanské mythologii nebyl běs typem bytosti zlé proti bohu dobrému, nebylo dualismu běsů — bohů. Slovo *běsъ* prodělalo slovem tutéž proměnu svého významu, jako řecké δαιμόνιον v moderního demona. Ostatně i slovo *čert* nabylo smyslu ďábla vlivem křesťanským.[2]) V lidové tradici je dosud figurou v podstatě jinou.

Ctění předků a demoni z toho vzniklí.

První skupina demonů vznikla, jak výše bylo pověděno, ze ctění předků, jehož podkladem je víra v život posmrtný, víra, že jistá bytost — duše z těla dříve živoucího při smrti se oddělila, aby na jiném místě buď blízkém nebo vzdáleném žila život další, a že zůstává ve styku s živoucími pozůstalými.

Je naprosto nesporno, že takovouto víru měli i staří Slované. Už a priori nemohli býti výjimkou mezi národy stojícími na stejném stupni kultury, zejména mezi svými indoevropskými příbuznými. A přímo nám to také dosvědčuje nesčíslná řada dokladů: zprávy historické, doklady archaeologické, projevené v různých obyčejích pohřebních, dále etymologický výklad některých příslušných sem slov (*navъ* a *ráj*) a konečně i velká řada představ a bytostí v dosavadní víře lidové, nesoucí na sobě zřejmou pečet původu manistického. Jsouť to prostě duše zemřelých, přenesené z nejbližšího okolí člověka na jiná, určitá místa.

Praví-li na př. Kosmas k r. 1092 o starých Češích: „item sepulturas, quae fiebant in silvis et in campis, atque scenas, quas ex gentili ritu faciebant in biviis et triviis quasi ob *animarum* pausationem",[3]) — dosvědčuje tím přímo víru v posmrtný život duší, tak jako nám ji zase nepřímo dosvědčují staré zprávy o zabíjení

---

[1]) Na př. v Letopisu, kde r. 1074 běs, jenž svádí mnichy, vystupuje v podobě Lecha (Lavr. 184[3]), nebo v Slovu o pluku Igorově, kde se Polovci zovou „дѣти Бѣсови" (ed *Erben* 6). Jiné viz u *Sreznĕvského* l. c.

[2]) Slovo *čert*, *čьrtъ* je staré (*Berneker* EW. 172). *Mikkola* (Wörter und Sachen II. 217) odvozuje je nověji od slova **čer-*, lit. *kerěti*, někoho pohledem očarovati; odtud *čьrtъ* — der Verwünschte. Srv. *čara* — kouzlo. O starých výkladech srv. *Erben* ČČM. 1857, 390. Podlažický Codex giganteus z XIII. stol., nyní ve Štokholmě, má na počátku rohatého čerta namalovaného už úplně pod vlivem učení církevních. Srv. obraz v Illust. Chronik von Böhmen III. 186.

[3]) Kosmas III. 1 (výňatek ze zápovědi Břetislava II.) K výkladu obřadů samotných srv. ŽS. I. 276 sl.

žen, sluhů, koňů atd., kteří měli mrtvému pánu sloužiti dále na onom světě,[1]) nebo zprávy o dávání jídla do hrobů, zprávy o tryznách,[2]) které jsme už probrali a ocenili obšírně v kapitole III. tohoto díla, a jež všechny doplňuje archaeologie nesčíslnými zprávami o nálezech jídla a různého nářadí v hrobech; to vesměs mělo duši zemřelého připraviti na onom světě život obdobný vezdejšímu.[3]) Rovněž sem patří množství analogických nebo doplňujících zjevů z dosavadní víry lidové: představa o tom, jak duše z těla a z příbytku odchází — obyčejně oknem, které se k tomu cíli zvláště otvírá,[4]) později i dírou v truhle,[5]) jaké je duše materialní podoby, zejména, jak přebývá na lukách a na stromech v podobě ptačí nebo muší, včelí a pod.,[6]) jak dlouho setrvává po-

[1]) Srv. ŽS. I 248, 251, 257.

[2]) Srv. ŽS. I. 274.

[3]) Srv. ŽS I. 243, 285.

[4]) Srovn. na př. *Hnatjuk* Етн. 36. XXXI.—XXXII. 226, 262, 365, (potom se však okna event. zavrou, aby se duše nevrátila, ib. 157, 312, 351, 365), *Bartoš* Deset rozprav 55, Č. Lid VIII. 194, 198, Materiały VI. 118 atd. V Bělorusi odchází a vrací se duše otvorem ve stěně zv. душникъ (*Šejn* Бѣлор. сборн. I. 2. 512), ale duším čarodějů musí se někdy odebrat deska se stropu, aby mohly ven (tamže 524). V Trenčansku duši hospodář vyhání z izby s valaškou v ruce (*Charvát* Pohľady XV. 24). Jinak i na Slovensku je známo otevírání oken (tamže XIV. 717). Že také z těla omdlelého nebo spícího vychází duše a potuluje se po světě, načež se vrátí, věří se u nás, v Polsku, na Rusi i u Jihoslovanů (v Srbsku sluje вjедòгоња, једòгоња, *Vuk* Lex. s. v.). Srv. *Máchal* Nákres 18 a *Hnatjuk* Етн. Зборн. XXXIV. str. VI.

[5]) *Kuzelja* Этн. 36. XXXI—II., 151.

[6]) Původně měla duše podobu neurčitou, podobu dechu v páru sraženého, jak ukazuje etymologický význam slov *duša* a *duchъ* (*dъchъ* z ide. *dhous*), souvisících zřejmě se slovem *dech* (srv. *Krek* Einl. 417², *Miklosich* EW. 53, *Berneker* EW. 235, *Jireček* Studia 3, *Schrader* Lex. 1010) a také jej zastupujících. Duch často v staré češtině značil dech — halitus, flatus. Srv. řadu dokladů u *Gebauera* Stč. sl. I. 353. Později nabyla duše podoby konkretné a sice nejvíce podoby ptačí. Proto umělec zdobící miniaturami kodex hnězdenský namaloval, jak oběšenému Jidášovi letí z úst pták (sr. *Lehner* Děj. um. č. I. 3. 413). S toutéž představou setkáváme se i v Alexandreidě, kde duše po bitvě u Issu letěly hustě jako stádo (Výbor I. 163), a dosud se v slovanských národních písních a tradicích objevuje duše typicky v podobě ptáka, nejvíce holubice, vlaštovky, zezulky, slavíka a krkavce. Srv. starší doklady u *Jirečka* Studia 5, *Máchala* Nákres 18, *Afanasjeva* Воззр. III. 214, jež lze doplniti dalšími zprávami *E. Lilka* (Wiss. Mitth. Bosn. IV. 409, 415), *Hnatjuka* (Этн. 36. XXXI—II., 229, 306, 323), *Klingera* (Животное 76 sl.) a *Charváta* Sl. Pohl. XIV. 716. Vedle toho existuje ještě představa duše v podobě obláčku, netopýra, mouchy,

blíže mrtvého těla nebo v domě nebo na hrobě, kde se potuluje; nežli dojde pokoje a definitivního sídla,[1]) jak se účastní hostin nebo svateb, které pořádají pozůstalí a jak požívá jídel na hrob přinesených,[2]) jak se pro ni místy doma ještě nějaký čas upravuje i postel,

---

motýla, včely, vosy v tradici maloruské (*Čubinskij* Труды IV. 705, *Hnatjuk* Этн. 36. XXXI—II 226, 299, 306, 323, XXXIV. str. VI., *Pačovskij* Обряд. 14), polské (*Klinger* l. c. 126, 129 sl., 143 sl.) a srbské (Wiss. M. Bosn. IV. 415, 416) a zajisté i jiné. Jinak k srovnání srv. též *Negelein* Die Seele als Vogel (Globus Bd. 79, 357), *G. Weicker* Der Seelenvogel (Leipzig 1902), *Michajlovskij* Шаманство 31, k antickým tradicím hlavně *Klinger* Животное 47 sl.

[1]) Často se setkáváme s představou, že se zdržuje u těla tak dlouho, dokud není pohřbeno (srv. na př. *Máchal* Nákres 18, *Pačovskij* l. c. 17, 28, *Święték* Mater. VI. 118, *Hnatjuk* Этн. 36. XXXI.—II., 306, 323, 352, 365, Zbiór XII. 229), ale vedle toho je hojně rozšířena představa o době, která s pohřbem nesouvisí, a podle níž se duše vrací domů týden nebo i šest týdnů (40—42 dní), ba i ještě déle, což patrně souvisí i s terminy pominek a slavností dušičkových, o nichž jsem vyložil více už v I. díle ŽS. str. 288—292. V Bosně a Hercegovině věří pravoslavní i katolíci, že se duše zdržuje u těla 40 dní, podle jiných však jen 6—7 dní (*Lilek* Wiss. M. Bosn. IV. 408, 415), a že také východnější Srbové věří na 40 dní, dosvědčili Miličević a Trojanović (Етн. 36. срп. Ак. XVII. 215, Живот Срба 338, 346). Totéž je i u Bulharů (Изв. на сем. слав. фил. III. 13., *Paraškevov* Погр. об. у бълг. 406, *Murko* Grab 84). Podle Pačovského je u Malorusů víra, že duše pobývá až 6 neděl na zemi (Обряд 28) a z nových materiálů sebraných *Vl. Hnatjukem* vidíme (l. c.), že sice podle obvyklé představy duše zůstává v domě den nebo tak dlouho, než tělo pohřbeno, ale vedle toho se místy věří na 3 noci, na 9 dní, na 40 dní, ba i na celý rok (l. c. 218, 352, 377, 388, 396. Srv. i *Kuzelja* Этн. 36. XXXI.—II. 151). Podobné doklady z Bělorusi viz u *Šejna* Мат. I. 2. 519. Někde se vrací po 6 nedčl domů vodu píti (tamže 569). Na 40 dní v tradici běloruské naráží i *Ljackij* (Этн. Об. XIII.—XIV. 39). O kraji beskydském srv. zprávu ve Zbioru uvadenem XII. (229), o Moravě u *Bartoše* Deset rozprav 63. K ruským tradicím vůbec srv. i stať *R. Kaindla* Die Seele und ihr Aufenthaltsort nach dem Tode im Volksglauben der Rutenen und Huzulen (Globus LXVII. 357 sl.), dále *A. Sobolev* Загробный міръ по древнерусскимъ представленіямъ (Сергіевъ посадъ 1913), *Hnatjuk* Знадоби (Этн. 36. XXXIV. str. VI.) a *P. Ivanov* Очеркъ воззрѣній крест. нас. купянскаго уѣзда на душу и на загробную жизнь. Сб. харьк. ист. фил. Общ. XVIII. (Chark. 1909). K slovenským srv. hlavně stati *K. Charváta* Smrť, pohrab a mrtví v tradicii a zvykoch ludových. Sl. Pohl. XIV. 711, XV. 16, 89, z nichž je výtah od *J. Lovcsányiho* v Ethn. M. aus Ung. V. 1, 29.

[2]) Srv. doklady uvedené mnou v ŽS. I. 286 sl. a zde dále. Podle Wójcického lid na Podlaší a Pobuží, připraviv o pominkách jídla, prosí a volá na mrtvé duše slovy: „Прийди душечко до того обіда убогого!“, načež ode všeho uleje trochu na stůl. *Z. Kuzelja* Укр. пох. звич. 140 (Етн. 36.

nechává hořeti svíce i oheň v krbu a staví sklenice vody k pití nebo k vykoupání a pod.[1]) Sem náleží konečně i po celém Slovanstvu rozšířená a všude jinde známá víra v návrat duše do těla mrtvého, t. zv. *vampyrism* a srodné s ním pověry o můrách a vlkodlacích.[2]) Všechno to je přežitkem starých dob zachovaným v slovanské víře lidové přes všechen vliv křesťanského náboženství a církevních výkladů o nebi, peklu, očistci a z mrtvých vstání. Pouze víry v stěhování duší, jak ji známe u sousedních Prusů,[3]) nelze ještě doložiti u starých Slovanů, ač by i na ni ukazovaly některé prvky lidových pohádek a pověstí.

Také staré slovanské terminy *nav* a *ráj* vztahují se významem svým k představě o životě posmrtném.

Навъ a навье ve staré ruštině značilo mrtvého,[4]) ale současně vidíme, že i v ruštině i v češtině má význam záhrobí, sídla zemřelých.[5]) Odtud také v bulharštině, slovinčině a maloruštině slují

31—32) a *Kolberg* Lud. I. 180. Srv. též *Šejn* Бъл. Сборн. I. 2, 556, 565, 566.

[1]) Pohľady XV. 26, *Lilek* Wiss. M. Bosn. IV. 408, 415, *Kaindl* l. c. 357, *Čubinskij* Труды IV. 699, 705, *Hnatjuk* l. c. 204.

[2]) O této víře v upíry, ve vlkodlaky a můry bylo mnoho psáno a sebráno množství dokladů ze slov. folkloru. Srv. *Máchal* Nákres 175 sl., 180. 182 sl., *Sumcov* Колдуны, вѣдьмы и упыри (Ch. 1891), Культ.-пер. 271, *Afanasjev* Воззр. II. 30(, III. 557—589, kde je úplná starší literatura. Z novější připojiti lze k tomu *Černý* Myth. byt. 409 sl., *Paraškevov* Погр. об. у Бълг. 393 sl., *Krzywicki* Wisła 1898, 100 sl., *Javorskij* Zs. f. Volksk. 1898, 331 sl., *Hnatjuk* Етн. Зб. XV. 159, 175, XXXIV. str. XII., 64. sl., 85. sl., 266, *Fr. Krauss* Powrót umarłych na świat (Wisła IV. 657), Č. Lid. VI. 220, *Charvát* Sl. Pohľady XV. 17, 29, 31. Jiné moderní názvy upírů viz u *Máchala* l. c. 183, *Černého* 411, 424, 428.

[3]) *Brückner* Litwa 141. O víře v přeměnu duší u Keltů a Germánů srv. *Helm* Altg. Rel. 254.

[4]) V staré ruštině značilo навье podobu nebo ducha mrtvého, jak dokládá už Kijevský letopis k r. 1089: „его же видѣвше, людье вси рекоша: се навье пришелъ" a k r. 1092: „Тѣмъ и человѣци глаголаху, яко навье бьють Полочаны" (Lavr.[3] 202, 208). Mimo to, myslím, byl navje nejstarší slovanský název rusalek a podobných bytostí.

[5]) Srv. frase: „Былъ въ навех на Берзiуловѣ колу" (Сказ. о книгахъ истин. о попѣ Iеремiи); „створивь радость четвероногом въ навех" (Job. XL. 15.); „Из навии въскрьсе" (Kirilla Jerus. Оглаш. XII—XIII. st. Опис. II. 2, 53); „Из навеи дѣти нас емлют" Let. perejasl. k r. 1091 (ed. *Obolenskij* 51) a Dalimilovo „Krok jíde do navi" nebo v Alexandreidě: „ustlav jiným v navi bydla." Srv. *Sreznĕvskij* Мат. II. 268, 272, *Gebauer* Stč. sl. s. v. a výklad podaný už v I. díle ŽS. str. 268. Tamže viz i přehled pokusů o nejasný etymologický výklad slova a event. souvislost s lat. navis

potulující se duše zemřelých (zejména nekřtěných) slov. *navje*, *mavje*, malor. навки, мавки, str. навье, b. навяки, нави, майки, z čehož vznikl patrně i novoř. výraz pro nymfy καλαὶ νάβαι.[1]) Nazývá-li pak Długoš v XV. stol. starého polského boha vládnoucího v podsvětí *Nyj*, *Nyja*, souvisí toto jméno, — i když ve skutečnosti boha takového, jak jej Długoš představuje, v polské mythologii nebylo — zjevně s tradicí o *navi*.[2])

Všeslovanské *ráj* (stsl. рай, lit. *rojus*, lot. *raja*) je sice slovo původu nejasného,[3]) ale značilo už v staré slovanštině záhrobní sídlo duší a existovalo před dobou křesťanskou. V nejstarších církevněslovanských textech kladeno je рай za ř. παράδεισος.[4]) V té době a vždy později slovo *ráj* značilo jasné a šťastné sídlo mrtvých; bylo-li však tomu tak už v době předkřesťanské a jak si vůbec představovali pohanští Slované konkrétně záhrobí, nemáme přesných zpráv. O představy pozdějšího folkloru se opírati nemůžeme, poněvadž jsou vesměs pod silným vlivem antickým a biblickokřesťanským. Zbývá proto jediný jen výrok o ráji, který nám z r. 922 zachoval Fadlán, jenž slyšel ženu ruskou, která měla býti upálena se zemřelým chotěm, v extasi volati: „Vidím svého pána sedícího v krásné zelené zahradě, ve společnosti mužů i sluhů

---

a ř. ναῦς a got. *naus* — mrtvý). Srv. i stať *V. Brandla* v Čas. Mat. Mor. 1876, 72, jenž dovozuje spojení s ναῦς a významem lodi.

[1]) *Paraškevov* Погр. об. 397 *Matov* Наук. Книжница 1889 III. Srv. i Бълг. Пр. 1895. IX.—X. *Veselovskij* Разыск. XIV. Сборн. отд. р. яз. 46. 1890, 26ь. *Máchal* Nákres 121. *A. Potebnja* РФВ. III. 1880 194. *Sobolevskij* Мат. 271. (jiný jejich název je потерча), *Hnatjuk* V. Етн. 36. XXXIII. i XXVI., 191 (zde jim říkají i бісиця), *Afanasjev* П. в. III. 241. Na Moravě na Hradišti v Skalce byla mohyla, které lid říkal „na návě". Sdělila tak jedna stařena pí. V. Havelkové (ústní zpráva).

[2]) Długoš ed *Przezd.* I. 47: Plutonem cognominabant Nya, quem inferorum deorum et animarum dum corpora liquunt servatorem et custodem opinabantur. Srv. ŽS. I. 268 pozn. 2 a zde dále ve výkladu o seznamu bohů Długošových. K výkladu srv. *Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 174.

[3]) *Miklosich* EW. 272 ho nevykládá, v Chr. Terminol. (Wien 1875) 48 spojuje se sl. [illegible]em *rā* — poskytovati a srovnává sti. *rāi* — majetek. *M. Müller* (Kuhn's Zs. XII. 27.) spojil koř. *raj* s sti. *rájas* — značícím ve Vedách oblohu oblačnou. Proti obému výkladu negativně se postavil *Krek* Einl. 420[2]; *Šafařík* pokládal ráj za výpůjčku z Orientu (SS. I. 587).

[4]) *Jagić* Kirchensl. Spr. 391. Později klade se sl. порода. Srv. též *Kotljarevskij* Погр. об. 20. Jiné doklady ukazují zároveň na představu sadu zeleného, stromy posázeného (*Sreznĕvskij* Мат. II. 62).

a on mne volá . . ."[1]) Totéž naznačuje i Mas'údí.[2]) Byla-li to však představa slovanská, je přece jen pochybno, poněvadž líčená událost týká se Rusů, snad Rusů normanských, a i kdyby se týkala ruských Slovanů, nevíme, nebyla-li v X. stol. představa ta už pod vlivem cizím, hebrejským nebo křesťanským. Každým způsobem jsou však všechny představy o zvláštním Elysiu blažených proti Tartaru zlých[3]) výrony fantasie pozdější,[4]) a slov. *peklo* je vůbec výtvorem křesťanským,[5]) ačkoliv vlivem tímto vnikala představa i do pohanství, na př. Slovanů západních.[6]) Že by zlé duše přicházely do „černé noci," je jen výmysl falsatora ruk. Královédvorského.

Vůči těmto dokladům o slovanské víře v život posmrtný překvapuje ovšem na první pohled, čteme-li u Dětmara zprávu, podle níž Slované soudili, že smrtí všechno se končí.[7]) Také výklad řeckého filosofa, doporučujícího r. 986 velkému knížeti Vladimírovi své náboženství spolu s vírou v jiný lepší život na onom světě,[8]) mohl by se vykládati v ten smysl, že pohanské náboženství ruské této představy nemělo. Nicméně není rozporu ani při této zprávě, ani při Dětmarově. V obou případech běží totiž zjevně jen o pojmy křesťanské a Dětmar, jehož výrok zde více váží, chtěl zajisté říci jen tolik, že Slované neměli představy o křesťanském z mrtvých vstání a o spojení jeho s odplatou za skutky života vezdejšího, jak ostatně už počátek příslušné kapitoly: *Ut nullus Christo fidelium de futura mortuorum resurrectione diffidat* naznačuje. To hlavně znamená jeho „*Sclavi putant omnia finiri*": že nevěří na křesťanské

---

[1]) Srv. překlad prof. *Dvořáka* v ŽS. I. 378 a *Harkavi* Сказ. 99. Z Žití Konst. Muromského chtěl Kotljarevskij dovoditi, že pohanští Rusové věřili v ráj na vysoké hoře (Погр. об. 131, 246), což však nepokládám za zjevné

[2]) *Harkavi* Сказ. 129: „Ženy (Slovanů) touží po spálení, aby mohly s nimi (muži) vejíti v ráj."

[3]) Srv. *Schrader* Totenreiche. Reallex. 869.

[4]) Sem patří i „meliores inferni sedes," kamž podle Długoše Nyja vodil duše (Długoš ed. Przeździ. I. 47).

[5]) *Peklo*, stsl. *pьklъ* (lit. *pekla*, lot. *pekle*) pod. jako pr. *piculs, pikullis*, lit. *pīkulas, piktis*, lot. *pikuls* — ďábel, souvisejí podle Miklosiche (EW. 270) s pīkti — stávati se zlým, a ovšem i sthn. *pěch*. Srv. i *Schrader* Reallex. 871 a *K. Charvát* Znali Slovania peklo? (Sl. Pohľ. XIV. 227).

[6]) Srv. na př., jak kněží Triglavovi v Štětíně vykládali o vládě jeho v říši nebeské, pozemské a podzemní, pekelné (Ebbo III. 1.).

[7]) Dětmar I. 7 (14): (Sclavi), qui cum morte temporali omnia putant finiri.

[8]) Srv. Let. lavr. 103[a].

z mrtvých vstání a potomní odplatu skutků dobrých i zlých.[1]) Krek se chybně domníval, že i Slované věřili v podobnou oplatu.[2]) Není to doloženo. Nanejvýš bychom mohli mluviti o naději a touze po nějaké zvýšené slasti tělesného rázu, z níž vznikla radost ze smrti, o níž je tu a tam zpráva[3]) a také výše zmíněná představa o krásném ráji. Rovněž bychom nesměli říci, že Slované, uznávajíce život posmrtný, eo ipso věřili i v nesmrtelnost duše. Dnešní křesťanský pojem absolutní nesmrtelnosti pro ně neexistoval, nýbrž jen prostá víra v pokračování života, jíž však chybělo vědomí nekonečnosti. V podobném smyslu věřili v nesmrtelnost duše i jiní starší národové balkánští.[4])

Víra v posmrtný život duší, které, opustivše tělo, žijí na jiném místě dále, dala na celém světě a rovněž u Slovanů podnět ke ctění předků *(manismus)*, k té velké a bohaté formě religiosní, kterou, jak jsme výše viděli (str. 21), prohlásili Spencer a jeho stoupenci předčasně za vůbec jediný pramen všeho dalšího náboženství. Ctění předků je zjev tak obvyklý, nejen u primitivních národů, ale i u Indoevropanů, kde se udržel i ve vyšších kulturách, na př. v řecké a římské, že se s ním setkáváme přirozeně i u Slovanů, kde je doložen jak přímo z dob pohanských, tak i přemnohými survivaly v dosavadní víře lidové.

Z pohanské doby máme kult domácích předků doložený přímo u polabských Slovanů Dětmarem o obyvatelích z okolí Merseburgu,[5]) dále Saxonem Grammatikem, jenž jej připomíná v Korenici, ve Volgastu a Uznoimu[6]), a Helmold dí o baltických Slovanech vůbec, že u nich kultem a idoly předků oplývaly města i dědiny.[7])

---

[1]) Tak dobře proti odchylnému mínění Srezněvského, jenž napsal stať o víře Slovanů v nesmrtelnost (ЖМНП. 1847. II. 193), vyložil Dětmarovu zprávu už Kotljarevskij (Погр. об. 88)

[2]) *Krek* Einl. 422. Srv. *Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 163.

[3]) Srv. Theofylaktos Sim. VI. 8, Kardízí (ed. *Bartold* 123), Rosteh (*Chvolson* Изв. 31) a ŽS. I. 222.

[4]) Srv. Jamblichos Πυϑ. βίος XXX. § 173, *Latyšev* Scyth. I. 662.

[5]) Dětmar VIII. 69: „domesticos colunt deos multumque sibi prodesse eosdem sperantes, his immolant . . ."

[6]) *Saxo* XIV. (ed. Holder 547) o obyvatelích Volgastu a Uznoimu: „Walogostini . . . municipium deserunt, penates duntaxat rebus vacuos hostili sevicie relicturi. . . Oznenses . . urbem desertam incendunt, penates suos igni quam hosti relinquere preoptantes." Str. 577 dí o Korenici: „super hec natus immundiciis fetor cunctos urbis penates asperserat, nec minus corpora quam metus animos cruciabat."

[7]) Helmold I. 52: „Nam praeter lucos atque penates, quibus agri et

Z letopisu Kosmova patří sem nejen uvedený již na str. 34 výrok o hrách konaných na rozcestích „*ob animarum pausationem*", nýbrž ještě zajímavější zpráva, jak podle dávné tradice praotec Čech, když přišel s lidem svým k úpatí Řipu, tam: *primas posuit sedes, primas fundavit et aedes, et quos in humeris secum apportarat, humi sisti penates gaudebat"* — načež, obrátiv se k lidu svému, zvolal: „*O socii non semel mecum graves labores perpessi, sistite gradum; vestris penatibus libate libamen gratum, quorum opem per mirificam hanc venistis patriam.*[1]) Tradici tu parafrasoval později Dalimil verši:

(Čech) „ubra sie lesem do lesa diet —
ky sve na pleczy nesa",[2])

při čemž za „dietky" podle správné emendace Jirečkovy[3]) dlužno čísti „diedky" a rozuměti jimi buď idoly předků nebo přímo personifikované živé a na pleci sedící bytosti (duše předků), jaké zná dosud běloruský folklor pod názvem „zaplečných dědků".[4]) Že tradice Kosmovy nejsou jen rhetorické frase a ohlasy literatury římské, vidíme ze současných zpráv předešlých a následujících. Co Kosmas a Dalimil zapsali podle tradice o Čechovi samotném, dosvědčuje autor homiliáře Opatovického pro lid český vůbec na konci XI. století. Nařizujeť se v něm výslovně: „Et tamen ipsam animam hominis, quae vere anima est, cum falsa imaginatur, colere non debemus . . . Quam ob rem caveamus, ut non sit nobis religio cultus hominum mortuorum . . . Honorandi ergo sunt propter imitationem (si pie vixerunt), non adorandi propter religionem.[5]) Dodatkem pak možno uvésti i výrok Mas'údího, jenž byl sice pronesen o Slovanech vůbec, ale platí především o východních a již-

---

oppida redundabant, primi erant Prove etc." Totéž se opakuje v kap. 85: „Praeter penates enim et ydola, quibus singula oppida redundabant."

[1]) Kosmas I. 2.

[2]) Dalimil ed. *Mourek* 5.

[3]) *Jireček J.* Dědky u Dalimila (ČČM. 1861. 358).

[4]) V běloruských svatebních obřadech vzývají se totiž бабки запечныя i дѣтки заплечныя", aby nevěstě zůstali příznivi (*Dovnar-Zapolskij* Этн. Обозр. 1893 IV. 29, 81, 82). Předcházející slove запечныя by sice mohlo vzbuditi domněnku, že při slově заплечныя běží o omyl, ale Dovnar slovo to (str. 81 sl.) obšírně vykládá v této formě. Duchové ti sídlí pod šatem na plecích člověka. Také v Srbsku podle informací Kraussových sedí podle víry lidové ochranný duch každému na pravé pleci (*Fr. Krauss* Sitte u. Brauch. 54).

[5]) Ed. *Hecht* 57.

ních: „Většina z nich jsou čaroději. Spalují své mrtvé a klanějí se jim."[1])

Jinak však o Rusech a Polácích nemáme tak starých a určitých zpráv jako o Slovanech západních. Na existenci „domového" v XI. století svědčí jedno místo v Žití Feodosija Pečerského,[2]) proklatého běsa choromožitela (хоромножитель) vzpomíná jedno poučení z ruk. Zlaté Cěpi XIV. stol.[3]) a sem patří také zmínka v Slovu sv. Grigoria o připravování lázně duším zemřelých — навьмь мъвь творять[4]). U Poláků je teprve v XV. stol. doložena bytost zvířecí podoby *ubože* zvaná (stsl. *ubožije*, r. убожье), která podle Brücknerova výkladu není nic jiného než duše předka bydlící v domě a uctívaná zbytky jídel; dále z téže doby máme i glossu *krzaci* — pigmei,[5]) tedy o bytosti shodné opět s českým *skřítkem*, jenž vedle *diblíka* a *zmeka* doložen je v Čechách ze XIV.

---

[1]) *Harkavi* Сказ. 125.

[2]) Vypravuje se tu o kouscích, které běsi prováděli mnichům v pekárně a jaké dosud lid přičítá domovému: „бысть пакость творящемъ бѣсомъ въ храмѣ, идеже хлѣбы братия творяаху, овогда муку расыпающе, овогда же положеный квасъ насъстроение хлѣбомъ разливааху, и ину мъногу пакость творяще бѣша." Ed. *Filaret* 150, *Šachmatov-Lavrov* Сборн. XII. в. 58. Srv. k tomu, jak podobné neplechy tropívají čeští skřítkové, u *Zíbrta* Skřítek 5, 11, 16,

[3]) *Buslajev* Ист. Очеркн. I. 560, *Srezněvskij* Мат. III 1387. Srv. *Vladimirov* Поуч. 200. Jinak je ovšem pro starou Rus ještě zajímavá zpráva Herodianova z II. stol. po Kr., podle níž Skythové ctili sošky, zv. πάπποι (*Latyšev* Scyth. I. 578), poněvadž se to v té době pravděpodobně mohlo týkati Skythů v širším slova smyslu, tedy i ruských Slovanů.

[4]) *Vladimirov* Поуч. 233. Jiná narážka na starý kult předků v Rusi je v Duberském sborníku XVI. stol. list 135: Творите усопшимъ третины въ псалмѣх и млтвах... и девятины на вспоминание злѣ усопших. (*Srezněvskij* Свѣд. и зам. LXIX. 314. Сборн. отд. р. яз. XII. 1875).

[5]) Srv. doklady z polských kázání, z katechismu kněze Giłowského (1579) a gloss, sebrané Brücknerem v Enc. Polska IV. 2. 163, Archiv sl. Phil. XIV. 186, 189, Kazania II. 319 sl., 341, 345. Poslední místo z anonym. kázání (poč. XV. stol.) zní takto: Nonnulli sunt qui non lavant scultellas post cenam feria quinta magna et feriali ad pascendum animas vel alias que dicuntur *vbosshe* stulti credentes... Aliqui remittunt remanencias ex industria in scultellis post cenam quasi ad nutriendum animas vel quoddam demonium quod vocatur *vbosshe* sed hoc ridiculo plenum est, quia putant sepe stulti et vani hoc ipsum, quod remanserunt, a dicto *vbesshe* comedi. Lasicki ve své litevské mythologii připomíná ubože u Rusů: Kaukie sunt lemures, quos Russi uboze appellant. (De diis Samagitarum ed. *Mannhardt* 16).

století.[1]) Za to máme z Rusi už z XI.—XII. stol. doloženou víru ve vlkodlaky a upíry (nehledíme-li ani k zprávě Herodotově o slovanských Neurech,[2]) jež sem asi také náleží) a nejenom to, i o kultu jejich, o přinášení obětí upírům patrně za tím účelem, aby byli usmířeni a neškodili, vzpomínají ruská poučení Slova sv. Grigorija a sv. Jana Zlatoústého, která je spojují s ctěním blíže neznámých *beregiň* a *pereplutа*.[3]) Ze Srbska máme zprávu o vlkodlacích po-

---

[1]) Doklady sebral Zíbrt už ve svých Výročních obyčejích 194, v stati Zbytky pohanské dědů v domácnosti staročeské (Světozor 1887, 332, 771) a podrobně v spise Skřítek v lidovém podání staročeském. Praha 1891, 4—7. Doložen je v Mastičkáři, dále v slovníku Rajhradském, Bohemáři, Nomenclatoru, Rozkochaného, u Karla IV. a Beneše z Veitmile k r. 1334 a v několika listinách z r. 1374, 1398, k čemuž srv. ještě doklad z Acta visitationis f. 117 z r. 1382: dicit se habere penatem in domo sua. (Č. Lid I. 186. Srv. i Č. Lid XVIII. 208, k r. 1598.) Forma stará je *skřietek*, *skřítek*, *škřietek*. Také zmek je doložen teprve v XIII. stol. v připisku t. zv. svatojirském (*Flajšhans* Písemnictví české 20) a v slovnících XIV. stol. (Nomencl. lat. boh. a Klen Rozkochaný mají: belial-zmek. Ed. *Hanka* 55, 165) a u Tkadlečka (XV. st.). Srv. více u Zíbrta Starož. obyč. 209. Diblík rovněž je tamže doložen (*Zíbrt* Skřítek 4, 6). V Lactiferu Jana Vodňanského (XVI. st.) čteme pak: penates domestici dii, domibus praesidentes, diblíci, skřietkové (*Zíbrt* 37). Že skřítek a diblík byli původu manistického a pokládáni za duše nekřtěňátek, dokládá už Ctibor Tovačovský z Cimburka v XV. stol. („dítě za nekřtěné položí a odsoudí za skřítka neb diblíka") a po něm M. Poličanský na poč. stol. XVII. Srv. blíže u *Zíbrta* l. c. 7, 15, 38.

[2]) Herodot IV. 105: „Tito lidé zdají se býti čaroději. Skythové a Řekové o nich vypravují, že ročně jednou každý Neur stává se na několik dní vlkem a pak zase nabude své podoby." O pravděpodobné slovanskosti národa Neurů srv. mé SS. I. 268. Na představě o vlkodlaku založena je patrně tradice v Slovu o pluku Igorově, podle níž kníže Všeslav v noci v podobě vlčí běhával z Kijeva do Tmutorokani před kuropěním. Srv. v ed. Erbenově 10: Всеславъ самъ въ ночь влъкомъ рыскаще: изъ Кыева дорыскаше до куръ Тмутораканя; великому хръсови влъкомъ путь прерыскаше.

[3]) V Slově sv. Grigorija čteme: кладуть требу ... упирем і берегыням и переплуту и верьтячеся пьютъ ему въ розѣхъ," v Slově sv. Jana Zlatoustého: „и начаша жрети молнии и грому ... упираемъ и берегинямъ ихже нарицаютъ придесять сестрениць." (*Tichonravov* Лѣт. IV. 97, 99, 107, *Vladimirov* Поуч. 232, 234, 235, 237, *Aničkov* Яз. 384). Aničkov má to za vložku z počátku XII. stol. (Яз. 72, 231). Co byly zde připomínané beregině a pereplut, nevíme. Beregině byly bezpochyby bytosti vodní vilám a rusalkám příbuzné a z duší mrtvých vzniklé, neboť je Slova zaměňují s vilami. Název souvisí buď s берегъ — břeh vodní, nebo s берегить — ostříhati, chrániti. Co je pereplut, jejž ctili připíjením z rohu, není vůbec jasno. Beregině podobně vykládá i *Dalь* Слов. s. v. (I. 202), *Veselovskij* ЖННП. 1894. 2, 303—315, Раз. II. 99—100, i *Aničkov* Языч. 293 a *Vladimirov* Поуч. 320.

žírajících slunce a měsíc teprve z XIII. století v jedné glosse srbské ilovické krmčí z r. 1262;[1]) také z Čech jsou první zmínky o víře ve vlkodlaky nebo upíry teprve ze XIV stol.,[2]) ale že byla víra v ně rozšířena na Balkáně už mnohem dříve, o půl tisíciletí před tím, vidíme z přejetí sl. vlъkodlakъ do nové řečtiny — βουλκόλακα βουρκόλακας, βρουκυόλακας,[3]) což musilo se státi v době, kdy Slované, od VI. století počínajíc, zaplavili na několik věků Řecko.[4]) Zprávu o *můře* máme ze stol. XIV.[5]) Ostatně o velkém stáří všech těchto představ svědčí i rozšíření slov *upír*,[6]) *můra*[7]) a *vlkodlak*[8]) po celém

---

[1]) *Jagić* (Starine VI. 1874, 83): облакы гонещей от селянь влькодлаци нарицают' се да егда убо погибнеть луна или слнце глють. влькодлаци луну изѣдоше или слнце. (Srv. i *Jagić* Archiv sl. Phil. V. 91 a *Jireček* Gesch. d. Serben I. 164, kde pozdější podobné doklady z jihu). V Dušanově zákonfku čteme: И људије које са влховствомъ узимљу из гробовъ, тере ихъ сажиху," což se týká také vlkodlaků a děje se v Srbsku dosud (srv. *St. Novaković* Законик Ст. Душана 159, *Karadžić* Lex. 82). Představa i jinak rozšířená (srv. *Zíbrt* Seznam 116 sl., 144) o požírání těles nebeských od upírů je patrně podkladem i jiné zprávy k r. 1115 v Ipatějevském letopise (въ се же лѣто бысть знаменіе: погибе солнце и бысть яко мѣсяць, его же глаголють невѣгласи — снѣдаемо солнце). České doklady ze XIV. stol. viz u *Jirečka* Studia 13. U Dalimila čteme, že měsíc „*snědli vědi*" t. j. čarodějnice a v Mastičkáři „baba všechen měsíc szobala" (Ed. *Patera* 70; srv. Archiv sl. Phil. V. 689).

[2]) Srv. *Zíbrt* Seznam, 24, 116 sl., 144. Staroč. obyč. 211 (Font. rer. boh. III. 480, 481), kde i řada dokladů pozdějších. Snad by se však mohlo uvésti i kapitulare paderbornské z r. 745, které patrně se vztahovalo i k Slovanům na dolním Labi, a v němž čteme v čl. 6 (*Pertz* Leges I. 48): „Si quis a diabulo deceptus crediderit secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines commedere." Slovo striga je sice všeslovanské (viz *Miklosich* EW. 326: striga, p. strzyga, strzygonia, sloven. stryga, strigón, slovin. štrija, strigon, k čemuž srv. dále ř. στρίξ, στρίγξ, lat. strix, ital. strega, rum. strigoj), ale podle soudu Miklosichova l. c. přešlo do slovanštiny z rumunštiny a italštiny. Polský doklad *wylkoleka* z XV. stol. viz u *Brücknera* Kaz. III. 149.

[3]) Srv. *Matov* Сборн. нар. ум. IX. 59. Srv. i alb. *vurvolak* a *rum. vărcolac, vălkolac*.

[4]) Srv. mé SS. II. 434.

[5]) Stč. *móra* je v slovníku Velešínově (za *suga*) a Prešpurském ze XIV stol. (*Gebauer* Stč. sl. s. v.) Srv. i *Zíbrt* Staroč. obyč. 211.

[6]) Č. *upír*, b. вампиръ, вапиръ, въпиръ, srb. вампир, p. *upiór*, *lupior*, *upierzyca*, *wampir*, malor. вампыр, вепир, вопир, опир, упирь (Malorusi jim říkají též двoдушники, двадушні), vr. упиръ, упыръ, обыръ, вампиръ, vše od původního *ѫпирь (podle *Miklosiche* EW. 375 asi tureckého původu, srv. sev. turecké uber — čarodějnice, podle *Sobolevského* slovanského. Линг. набл. II. 18). Nejstarší doklad poskytuje jméno popa

Slovanstvu. Je to také víra i jinde velmi rozšířená a prastará.[1])

Doplňkem k těmto starým zprávám je nyní nesčíslné množství survivalů udržených do nové doby, k nimž uvedené již zprávy ze XIV.–XVI. století tvoří přirozený, sourodý přechod. Víru, že duše předků zůstávají při domě, že mají na dále aktivní vztahy k potomstvu, že dlužno o ně pečovati, je docela i krmiti, napájeti, a jsou-li zlé a nepříznivé, stále je usmiřovati, je jedna z těch stránek lidových názorů, kterých křesťanství a všechno úsilí církve nedovedlo dosud vyplenití. Setkáváme se s ní na všech stranách Slovanstva, kdekoliv se udrželo ještě trochu starších tradic, jenže ovšem na různých stranách nabyla zatím rozdílných forem, a představa duší předků všelijaké podoby, začasté i vlivem později přišlých tradic cizích. Proto ovšem jednotlivých konkretních bytostí a jmen jejich z dnešního folkloru slovanského nelze beze všeho přenášeti do doby pohanské před XI.—XII. stol., nejsou-li tam jinak doloženy, tak na př. č. skřítka, pikulíka, šotka, zmeka, diblíka, raráška, luž. kubolčika, ludka, pol. krzaka, skrzata, ubože, pokuće, r. zlydně, smoka, srb. sjenovika, bulh. stopana, slovin. šentka atd., — ale základní představa, která v nich ve všech vězí, ať slují tak nebo onak, je prastará a pohanská představa, že duše některého praotce sídlí v domě na tom neb onom místě, a název, který prostě označuje bytost tuto jako předka, děda, nebo

Upira Lichého (Упиръ Лихый) v zápisu knih prorockých z r. 1047. (*Srezněvskij* Мат. III. 1239, *Sobolevskij* l. c).

[7]) Stsl., csl. *mora*-čarodějnice, č. *můra*, stč. *móra*, mor *mora*, luž *murava*, *morava*, *myrava*, pol. *mora*, *mara*, *zmora*, *morus*, též *dusiołek*, rus. мора, мара, маруха, кикимора, srbch.-b. мòра, slovin. *mora*; etymologie nejasná, srv. *Miklosich* EW. 201, *Berneker* EW. II. 76. *Hirt* (B. zur Gesch. d. Spr. XXIII. 335) pokládá slovo za přejaté z germánštiny (srv. sthn., stisl. *mara* v témže smyslu), *Kluge* (EW [5] s. v. mahr) obé za prapříbuzné. Srv. i ir. *mor-(r)igain* — Alpkonigin. Také Berneker zamítá l. c. nutnost přejetí z germánštiny nebo z ř. μώρα (srv. *Vasmer* Эт. III. 128).

[8]) Stsl. *vlъkodlakъ*, č. *vlkodlak*, dial. vl̄kolak, *vrkolak*, pol. *wilkołak*, *wilkołek*, r. волколакъ, волкунъ, вовкулак, вовкун, b. върколакъ, вълколакъ фъркулякъ, slovin. *volkodlak*, *vukodlak*, *vulkodlak*, *vrkodlak*, srbch. вукодлак. První část je stsl. *vlъkъ*, druhá složka *dlakъ* byla Miklosichovi temná (EW. 380), Berneker ji správně spojuje se csl. *dlaka* — zvířecí chlupatá kůže; srv. i r. srb. a slovin. *dlaka* (EW. 208).

[1]) Srv. k tomu *R. Leubuscher* Über die Wehrwolfe und Thierverwandlungen im Mittelalter. Berlin 1850., *W. Hertz* Der Werwolf. Stuttg. 1862, *W. Roscher* Ephialtes Eine pathologisch-mythol. Abh. uber Alpträume und Alpdämonen des klass. Altertums. (Leipzig 1900) a i literaturu uvedenou u *Zíbrta* Staroč. obyč. 210.

jej označuje podle místa, na němž sídlí, nebo podle úkolu, jejž vykonává, bude asi nejstarší v řadě jmen, kterými dnešní folklor oplývá.[1]) Nejrozšířenější a nejstarobylejší je název *dědъ*, č. *děd, dědek*, sloven. *dedko*, r. дѣдъ, дѣдушка, běl. дзѣдъ, malor. дид, дидо, дидко, дидух, pol. *dziad*, slovin. *dèd*, b. дѣдо, дѣдá, srb. *ђеð*, luž. *džěd, žěd*, srv. lit. *dėdė*,[2]) jehož speciální funkce a bydlo rozlišují další připojená appellativa, na př. v ruském statku дѣдушка домовой (také pouze jen домовой, домовик), дѣдъ заплечный, запеченникъ, подпечка, банникъ (банный), гуменникъ, подовинникъ, клѣцник, дворовой, дворный, хлѣвникъ, сарайникъ, жировикъ, конюшникъ, табунникъ, полевикъ, полевой, житни дѣдо, хозяинъ, господаръ, бѣлунъ, u Ukrajinců домовик (хованець, вихованок, годованець, щасливець), пасїчник (na pasece u včel), скарбник (u pokladu), копальняний дух, земляний дух, k čemuž srv. dále názvy: č. *hospodáříček, šotek, (šetek), skřítek, rarášek, lucek*, sloven. *lutek, buožik, škriat, škriatek*, luž. *kobolt, koboltk, kobod, koblik, kóltk, kubolčik, bože sedleško, boža łosć*,[3]) *palčik, lutek, łudek*, pol. *pokuć, krasnoludek, krasnalek, karzelek, kraśnie, krzak, krześlak, skrzot, skrzat* (*skrzatek*), *podziomek, dydek, domowyk*, slovin. kaš. *krosnie, drömny*, maz. *czajczaduch*, dre-

---

[1]) Srv. literaturu a doklady sebrané hlavně u *Afanasjeva* П. воззр. II. 67, 74, *J. Jirečka* ČČM. 1863, 262 sl., *Máchala* Nákres 89, 152 (a v Zlaté Praze 1888, 643), *Sumcova* Культ. пер. (Kijev 1890) 95, *N. Charuzina* v Sborniku свѣд. для изуч. быта кресть. нас. Россіи I. M. 1889. 369 sl., *P. Ivanova* Нар. разсказы о домовыхъ лѣшихъ, водяныхъ и русалкахъ (Мат. для кр. нас. Купян. уѣзда. Chark 1893), *Van Gennepa* Observations sur le dieu domestique chez les Slaves de la Baltique etc. (Int. Archiv. Ethn. XVI. 4—5, 1904), dále ve výše uvedené knize Zíbrtově o staročeském skřítkovi (s dalšími dodatky v Č. Lidu VII. 353, X. 401, XI. 192, 305, 332. XVIII. 208, v knize *A. Hajného* Rarášek Nymb. 1898 atd.), dále u *Ad. Černého* Myth. byt. I. 19 sl., *V. Hnatjuka* Знадоби до укр. демонольогії (Етн. Зб. тов. Шевч. XV., XXXIII., XXXIV., 1912, se starší maloruskou literaturou), *Jirečka* Gesch. Serb. I. 163, atd. O polních demonech (ochráncích polí a obilí na Balkáně a obětování jim vybraného snopku nebo hrsti klasů srv. *Stojlov A.* Брада на нивата (Бълг. Сбирка 1903) a dále stať o Velesovi.

[2]) *Miklosich* EW. 44, *Berneker* EW. I. 191. Odtud i polský a běloruský název slavnosti dušiček *dziady*, o níž srv. ŽS. I. 292.

[3]) Zjev dolnolužické *boži łosči* je nejasný, Černý je však čítá jako Afanasjev a Srezněvskij mezi duchy podomní (Myth. byt. I. 51., 62, 64), Máchal mezi personifikace větru (Nákres 74). Název spojoval Miklosich s pol. *włość*, Černý vykládá *głosć* — hlasatel (l. c. 53). Hornolužické *Bože sedleško* je zřejmě forma ducha domového (*Černý* I. 57).

vanský *güörcónek*,[1]) slovin. *šetek*, *šent* (*šentek*), *škrat* (*škratec*), chorv. *škrapec*, srb. cjeн, cjeнoвик, джин, bulh. стопанъ.

Bytost tato vystupuje i v podobě ženského předka, při čemž je zase přirozeně označována slovem *bába*, *babka*,[2]) vedle toho i *prespalnica* (luž.), *žitgola*, *žithola*, *žitná bába*, волосатка a j.[3]). Představy tyto a jiné názvy jsou z části na jisto původu pozdějšího a i cizího, k Slovanům přeneseného,[4]) ale byly na domácí a staré představy a zjevy manistické applikovány. O jiných bytostech není zase dosud jisto, patří-li k této skupině, ač na mnoze ukazují podobné vztahy k člověku, jako na př. zmek (zmok, smok), plón, plivník.[5]) Ale kladl bych je prozatím spíše sem, než mezi pouhé přírodní personifikace ohně.[6])

Domácí děd je v očích lidu jakýmsi ideálem hospodáře. Má obyčejně podobu stařečka, ale může se po případě měniti ve zvířata, nejčastěji v hada.[7]) Had, i jinde zvíře κατ' ἐξοχὴν totemové, stojící

[1]) V Luneburgu *Černý* Myth. byt. I. 95, 96, *Rost* Sprachreste der Draväno-Polaben. Leipz. 1907. 386 (název od güöra — č. hora).

[2]) Srv. běloruské бабки запечныя nebo termin бабы podobného významu jako дзяды (*Šejn* I. 2. 591. 595. 606).

[3]) Srv. o nich u *Máchala* Nákres 152 sl., *Afanasjeva* П. в. III. 772.

[4]) Na př. *skřítek*, stč. *škrietek* (v dnešní představě i duch nekřtěnátka hlídající statky a dobytek) sloven *škriatek*, pol. *skrzatek*, *skrzat*, *skrzot*, slovin. *škrat*, *škratec*, ch. *škrapec* (srv. *Máchal* Nákres 106) vznikl teprve vlivem stn. *scrat*, sthn. *scraz*, nhn *schratt* — lesní bytost. V češtině je doložen teprve od XIII. stol. jako diblík a zmek (srv. výše str. 43). Tradice, že se rodí z vejce pod pažím nošeného, jest také pozdější; rovněž nové názvy *špiritus*, *špírek*, *lucek* (*Zíbrt* Skřítek 3). Šotek (šetek) a hospodáříček doloženi jsou u nás od XVI. stol. Pavel Stránský (Resp. boh. 1634 VI. 251) a Pešina (Prodromus 1663, 214) píšou šetek nebo skřítek, diblík. Paprocký (1598) píše též *škort*. Č. L. XVIII. 208. Srv. o tom více u *Zíbrta* Skřítek 8 sl., Výr. obyčeje 200. Také *smoka* (vlastně *snoka*) má Karlowicz za přejaté germ. *snake*. Lužičtí *kobołčici* a pod. vesměs vznikli z něm. *Kobold* (*Černý* Myth. byt. I. 19 sl.). K názvům těm srv. *J. Karłowicza* Germ. Elemente im slav. Mythus (Arch. f. Religionswiss. 1900. III. 187, 190, 191).

[5]) Srv. o nich u *Máchala* Nákres 152 sl.

[6]) Tak *Máchal* l. c. a Bájesloví 51, 52. Za ducha domového má plona i Černý I. 19, 22.

[7]) Představa o hadu hospodářovi je u Slovanů severních velice rozšířena. Srv. o ní *Sumcov* Культ. пер. 98, *Famincyn* Бож. 99, *Schneider* Lud XVI. 155, *E. Majowski* Wąż w mowie i pojęciach lud. (Varš. 1893), *Máchal* Nákres 106, *Zíbrt* Skřítek 31—32 (zde doklad o hadu hospodáři z r. 1613), jež doplnil J. Soukup doklady z XVI. st. (v Kosmografii Zikmunda z Púchova, 1554). Srv. Č. Lid. III. 432 sl. Sem patří dále i představa *zmeka*, *smoka* v podobě hada nebo kuřete (*Máchal* 150, Bájesloví 51), představa

v popředí všech kultů totemových,[1]) u Slovanů funguje dosud aspoň jako zástupce dědův. Děd sídlí v domě na příhodném místě, nejčastěji v teple za pecí nebo pod ní, u prahu, při ruském domě patrovém i pod jizbou, v podpoli, potom i v lázni pod pecí nebo pod lavicí a odtamtud pečuje o blaho rodiny i celého domu; dohlíží zejména v noci na dům, na stáje, na chlévy, odvracuje neštěstí, radí, nosí peníze i zboží, po případě hlídá i stáda. V představě mnohých je dosud tak nutnou podmínkou řádného a šťastného hospodaření, že v novém domě může zkvésti blahobyt teprve, když zemře hlava rodiny a stane se „dědem" (jemu také místy předem obětují jehně nebo kohouta do základu domu), a stěhuje-li se rodina v nový dům, hledí aspoň voláním a ceremoniemi i kouzly docíliti, aby se „děd" ze starého vystěhoval na místo nové. Významné takovéto ceremonie sebral a popsal z různých končin Slovanstva už H. Máchal.[2])

Za to ovšem, čím dědové k dobru domu přispívají, živoucí rodina o ně pečuje, vzývá je, odděluje jim od jídla i pití, zejména

---

luž. *plona, zmija, kapona* (*Černý* Myth. byt. I. 22, 34). U Poláků připomněl ctění hadů domovních už Kromer, a do téže kategorie náleží nejspíše i Długošovo *żywie* (deus vitae, quem vocabant zywye) podle výkladu Brücknerova (Archiv sl. Phil. XIV. 179 sl.), jenž ukázal na analog. lit. *gywata, gywãte* od *gÿwas* — živý. Srv. i *Kibort* Wisła XVIII. 524. Také na Balkáně je víra v domácího hada, jenž štěstí přináší, velice rozšířena; v Bosně sídlí v každém domě кућна змија, кућарица (*Lilek* Wiss. M. Bosn. IV. 440, *Jireček* Gesch. Serb. I. 167, *Trojanović* Срп. Жртвен. об. 147). Tak i u Bulharů, kde domácího hada nikdo nesmí zabiti (*Paraškevov* Погр. об. 375). Tytéž tradice známy jsou ze staré Litvy, Žmudi a Pruska na mnoze dosud udržené (*Brückner* Archiv XIV. 179, Litva 50, 72, 111—114, kde viz i staré doklady z Menetia a Lasického, *Nehring* Globus LXXIII. Nr. 4, *Stieda* tamže LXXV. 160, *Billerbeck* tamže LXXV, 295, *Zíbrt* Seznam 70, kde uvedeny doklady z Jeronyma Pražského z XV. a Mirotického z XVI. stol.). Ctění hadů u Bulharů na Volze připomíná Fadlán (*Harkavi* Скав. 90). *Ključevskij* (Курсъ р. ист. I. 139) domnívá se, že str. щуръ značilo duši rodonáčelníka (v starých textech má slovo to význam ptáka, *Sreznĕvskij* Мат. т. III. 1615); na jednom místě Ipaťjevského letopisu k r. 1149 čteme výraz пращуръ ve významu prapraděda (pravnuka?). Srv. *Sreznĕvskij* II. 1375 a ПСРЛ. II. 45. Výraz *smok* — had doložen už u Jana Ex. bulharského (*Sreznĕvskij* III. 444).

[1]) Svr. *Wundt* Völkerpsych. IV. 1. 358. Někteří divoši staví pro hady i chrámky, na př. v Brasílii, v africké Guineji a jinde. Srv. *Lubbock* Civilisation 224, 227, *Waitz* Anthr. III. 418.

[2]) Nákres 94.



Obr. 1. Bulharská zadušnica (podle obrazu prof. Mrkvičky).

při domácích hostinách a svatbách,[1]) obětuje jim první vlasy dětské,[2]) ba docela jim v Bělorusi (v gubernii vitebské a minské) připravuje i parní lázeň po starodávném způsobu[3]) a má radost, když shledá, že duch nabídnuté krmě nebo lázně použil. V bulharském Nevrokopu nebo v pomáckém kraji, najdeli hospodyně v podstřeší po 14 dnech úbytek v jídle a pití stopanovi předloženém, s radostí volá: „stopan jedl, stopan pil!"[4])

Především však těmto duším předků náleží řada slavností konaných na počest zemřelých, akceptovaných, ba upravených církví katolickou i pravoslavnou,[5]) ač jsou jinak původu pohanského a na mnoze mají ještě zřejmé zbytky bývalého kultu předků. Sem patří ruské a jihoslovanské slavnosti v třetí, šestý, sedmý, devátý, dvacátý, a zejména čtyřicátý den, dále pololetní a výroční den úmrtí, zv. podle čísla dne nebo jinak трапеза, подущје, sofra, dâća, opijelo, karmina, kar, помен, помана, приносъ,

---

[1]) Oddělování jídel a nápojů při hostinách je velmi časté. Při běloruské svatbě staví se číše vody na pec pro babky zaplečné (*Dovnar Zapolskij* Этн. Об. 1983. IV. 81), na Slovensku se věří, že duše zemřelých členů rodiny chodí spolu na svatební hostiny (*Chorvát* Sl. Pohl. XV. 29) a o krmení skřítků v Čechách zapsali už zprávy Balbín, Středovský a Albín z Gunterodu (*Zíbrt* Skřítek 10, 11, 20). Vysoce zajímavou zprávu Menetiovu ze XVI. st. z Běloruši uvedl jsem už v ŽS. I. 287. Dávání jídla uboži a duším připomínají stará polská kázání (*Brückner* Kaz. II. 321, 322—326, 345, Lit. relig. I. 49). Srv. výše citát na str. 42.

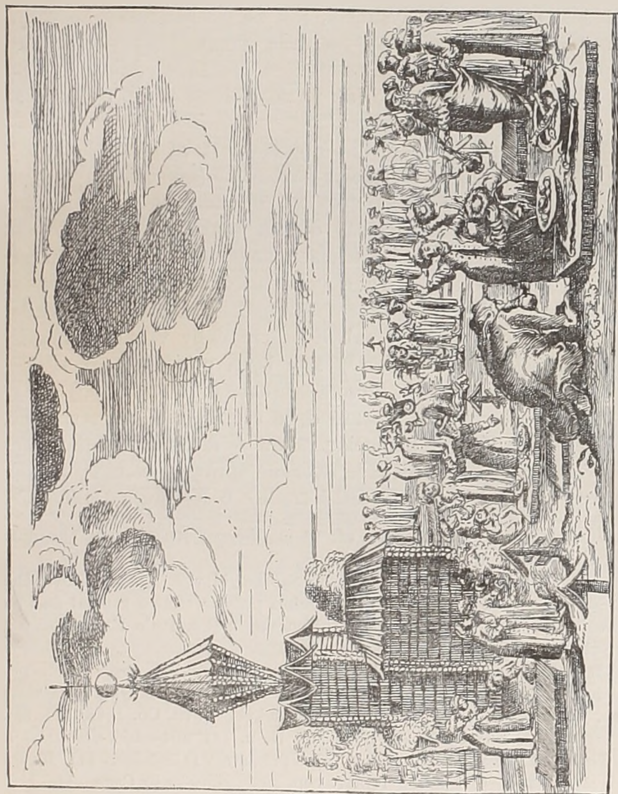
[2]) Na př. u Huculů (*Kaindl* MAG. XXVI. 181).

[3]) Říká se „парить стариковъ" (srv. ŽS. I. 135) a je to z Rusi doloženo už textem z konce XI. nebo z poč. XII. stol. v Slově sv. Jana Zlatoústého (и на пец люще въ бани мыти ся им велять) a v Slově sv. Grigorija (*Tichonravov* Лѣт. IV. 99, 108). Tento zvyk je dosud i u ruských jinorodců (*Aničkov* Пѣсня I. 300). Podobného něco je obyčej „грѣть покойниковъ" nebo „родителей" v jižní Velké Rusi. Srv. o něm u *Zelenina* Сборникъ въ честь Сумцова 256. Z Polska je ohřívání duší zemřelých doloženo už z XV. stol. (*Brückner* Kaz. II. 322, Archiv X. 385).

[4]) Сборн. нар. ум. XIV II. 185 sl., *Murko* Wörter u. Sach. II. 94. U Pomáků polévají krb vínem a při pití žádají stopana, aby poskytl celému domu zdraví, dlouhý život, lehké porody ženám, aby ostříhal dobytek, koně a pole; na to donesou jídlo a pití do podstřeší a po dvou nedělích jdou se dívati, zdali ubylo. Podle *Marinova* Нар. вѣра 212 stopanin mívá podobu hadí.

[5]) Katolická církev se více bránila těmto pohanským přežitkům, kdežto pravoslavná se přizpůsobila a proto se tam také mnohem více udrželo. V Srbsku a v Bulharsku dosud sám pop podílí duši zemřelého nápojem a jídlem (помен мртвому) anebo sám zaklíná a vyvolává duši mrtvého z hrobu. Srv. doklady v ŽS. 1. 295.

прикладзины, поминки, zaduszki, a zejména srbská a bulharská задушница, běloruské дзяды nebo бабы, хаутуры, хавтуры, velkoruské родительскіе субботы, навій, навскій день, велик-



Obr. 2. Severoruská radunica z r. 1634 (podle Olearia).

день, семикъ, радуница, maloruské гробки, могилки a ovšem i zde dále popsané *rusalije*, srb. ch. *ružičalo*, дружичало.[2])

Při nich se vesměs přinášejí na hroby, tedy duším zemřelých předků, jídla, pití a různé milodary (srv. zde z I. dílu Života Slo-

[1]) Srv. obšírněji o těchto slavnostech v ŽS. I. 288—295.

vanů opakovaný obraz bulharské zadušnice a velkoruské radunice). Také svěcení srbské *slavy* (слава, крсно име) není než starý pohanský, křesťanstvím adaptovaný svátek k uctění předků, při němž jim dosud připíjejí a předkládají proskury.[1]) Cítíme se ještě docela v ovzduší pohanském, slyšíme-li, jak na př. běloruský hospodář při slavnosti pominek volá na duše předků (святые дзяды), aby přiletěly, pojedly a popily s rodinou, která jim oddělila kousky jídla i trochu vodky,[2]) nebo jak na Malé Rusi jim přeje, aby se jim „vesele žilo na onom světě."[3])

Že se tito předkové mohou objevovati i ve formě lidem nepříznivé, svědčí maloruské tradice o zlydnech (злидень), zapečných demonech, stařících, kteří kam přijdou, přivádějí bídu, dále tradice o nespokojených a zdivočelých didcích (дидко), potulujících se v přírodě a pod.[4]) Běloruský домовой, водяный, лѣшiй mohou působiti dobře nebo zle.[5]) Také velkoruský домовой rozhněvá se občas a škodí, zejména když se o něho náležitě nestarají[6]) a malor. дидько nebo polský *dziad* nabyli během doby významu nepříznivého, strašidla nebo ďábla.[7]) Zde bych připomněl, že zlydny dokládá už Slovo Kyrilla filosofa v hrozbě proti opilcům.[8])

Tito předkové byli v staré době ctěni nejen bezprostředně, nýbrž i v podobě idolů neumělou rukou ze dřeva nebo hlíny zhotovených. Dosvědčují to výše uvedené zprávy Saxonovy a Helmoldovy o Pobaltí[9]) i snad česká tradice u Kosmy a Dalimila,[10])

---

[1]) *Trojanović* Срп. жертв. об. 91 sl., *Bogišić* Књижевник III. 426. *Krauss* Sitte u. Brauch 51.

[2]) Srv. úplný citát tohoto obřadu *Šejnem* (Мат. I. 2, 596) citovaného v I. díle ŽS. str. 288. Tamže viz jiný velmi poučný citát o krmení duší na Bělorusi v XVI. stol. ze spisu Jana Menetia, z Roxolanie Klonovičovy a z jiných novějších zpráv.

[3]) *Jaščurżinskij Ch.* zapsal z Malé Rusi následující pozdrav při pominkách: „По мянемъ покойника, чтобъ ему лечко икнулось на томъ свѣтѣ, чтобъ ему весело жилось на томъ свѣтѣ!" (Этн. Об. 1898, III. 95).

[4]) *Máchal* Nákres 83, 84, *Afanasjev* П. в. III. 404—408, *Čubinskij* I. 211, II. 110 sl., *Hnatjuk* Етн. збирн. XXXIII., str. VIII., XXXVIII, *Jireček* ČČM 1863, 264—6, *Sumcov* Культ. пер. 217, *Hrynčenko* Слов. II. 158

[5]) *Šejn* Бѣлор. сб. III. 310.

[6]) *Máchal* l. c. 96.

[7]) *Karłowicz* Sł. gwar. I. 421, *Máchal* 98, *Hnatjuk* l. c.

[8]) Kyrill, obraceje se proti opilci, dí, že „злыдни на него смотрять, удовляють его какъ свинію." (Чч. Зап. II. отд. Акад. Н. V. Прил. 64—5. Srv. *Veselovskij* Сборн. Акад. XLVI. 235.)

[9]) Srv. str. 40.

[10]) Srv. str. 41.

a že tak bylo i u Rusů, vidíme z toho, že se dosud v maloruské jizbě polička v koutě mezi okny, na níž stojí ikony, nazývá божник a obrazy samy боги, — patrná to zřejmá reminiscence na dobu, kdy zde stávaly idolky předků.[1]) Na Národopisné výstavě československé nalézaly se v lašské jizbě za pecí dvě hliněné sošky „ďadků", které prý zhotovil J. Valový z Orlové podle staré tradice. Nebylo mi však možno dozvěděti se o této tradici něco positivního a zjistiti, zdali podobné sošky před lety vskutku bývaly na lašských horách.[2])

Mimo tyto bytosti vzniklé z duší předků, které zůstávaly v stálém nebo dočasném spojení s pozůstalým hospodářstvím, zdržujíce se v něm nebo poblíže něho, existuje ve folkloru slovanském ještě množství jiných představ, které, pokud jsou tradice je provázející sebrány a analysovány, náležejí také do kategorie, vzniklé z duší lidí zemřelých. U všech zjevů, jinak na venek velmi blízkých, nelze toho sice prokázati, jak dále uvidíme, ale u některých je manistický původ zcela zjevný. K nim náležejí ruské a jihoslovanské навье, навяки, навки, мавки, nepřízniví to demoni v podobě ženské nebo dětské, o jejichž stáří a původu zmínili jsme se už výše na str. 37 při výkladu slova *навь* a potom velká řada ženských bytostí zvaných speciálně *rusalkami* nebo také obecným názvem *vodních a lesních panen, žen.* Všechny tyto bytosti, jejichž poetická úloha v tradici lidové je známa, nejsou původem nic jiného, než duše zemřelých dětí, dívek a žen (zejména nevěst), potulující se po březích vod nebo lesních cestách a mýtinách. Z části zajisté i *vily* sem patří. Oboje, rusalky i vily, zasluhují však zvláštního rozboru, jak následuje.

Rusalky jsou v dnešním slovanském folkloru bytosti demonické, ponejvíce v podobě spanilých dívek se zářícími rozpuštěnými vlasy (ač jsou i představy žen starých, ošklivých a zarostlých), jež se v noci koupají ve vlnách nebo tancují po březích, houpají se na větvích stromů nebo se zdržují i na polích v obilí, všude okouzlujíce mimojdoucí smrtelníky. Mají podle toho i různá speciální jména.[3])

---

[1]) Srv. ŽS. I. 881, *Rhamm* Wohn. 148, *Čubinskij* Труды VII. 384. Ve velkoruském domě sluje římsa ta божница.

[2]) *Jos. Vluka* v článku: „Ďadci čili hospodáříci" (Národop. Sborník I. 63, s obrazy) praví, že ještě v první pol. XIX. stol. byly podobné figurky v chatách beskydských. Ale zpráva ta je naprosto ojedinělá a proto nevěrohodná.

[3]) Na Bělorusi купалка, водяница, na Malorusi русалка дiва, богиня, мелюзына, люзона, потерча, потерчук (zde se mimo to dělí na lesní,

Nejobyčejnější název na Rusi je *rusalka* (русалка), ale název ten, ač etymologií lidovou spojen byl očividně se sl. *ruslo*,[1]) není původu domácího, nýbrž vznikl z jména antických, v létě konaných slavností, od růží zvaných *rosalia, pascha rosarum*. Tyto bujné slavnosti bakchického rázu s dramatickými motivy (přestrojováním) udržely se přes odpor církve i do doby křesťanské a rozšířily se z Balkánu ke všem téměř Slovanům.[2]) Církev se tomu bránila, zatracovala je podobně jako kalendy, voty a brumalie, jak vidíme z Balsamonova (XII. stol.) kommentáře k 62. kanonu VI. koncilu,[3]) dále ze spisů bulharského arcibiskupa Demetria

---

vodní, ranní, polední a večernice), u zabajkalských a uralských kozáků чертовка, шутовка. O rusalkách vůbec srv. *Máchal* Nákres 115 a Zl. Praha 1890, 183, *Leger* Myth. 177, *Dm. Zelenin* Къ вопросу о русалкахъ (Жив. Стар. XX. 1911, 357; zde na str. 359 viz i literaturu ruskou), dále *P. Šafařík* O rusalkách ČČM. 1833 (Sebr. sp. III 81, srv. Зора галицка 1851, č 19—20), *Ralston* The songs of the Russian people L. 1872. 139, *Afanasjev*, Поет. в. III. 124, 240, *Čubinskij* Труды I. 207, III. 156, *Šejn* Бѣлор. Сбор. I. 196, *Aničkov J.* Вес. обр. пѣсня I. 301 sl., (303 literatura, *Sněgirev J.* Прост праздн. IV. 7, 13, *Sacharov* Скаэ. р. нар. II. 185, 196, *Tereščenko* Бытъ р. нар. VI. 125, 136, *Hnatjuk* Етн. Зб. XXXIII., str. XXVIII. 191 a XXXIV., p. 264.

[1]) *Jagič* l. c. 629. Srv. i руслянка — nymfa (*Vasmer* Эт. III. 168). Výklad názvu rusalka od sl. *rusa — řeka a ruslo — řečiště podal i *Šafařík* Sebr. sp. III. 87, po něm *Hanuš* Báj. kal. 163, zamítl však rozhodně *Miklosich* l. c. 404. Jiné etymologie spojovaly rusalku se slovem *rusý*, plavý (srv. *Šišmanov* Сб. нар. ум. IX. 549).

[2]) Tak vyložil první *Fr. Miklosich*. Die Rusalien. Sitzungsber. Akad. Wien 1864. Bd XLVI 386. K rosariím a spojeným s tím parientaliím římským srv. *Tomaschek* Über Brumalia und Rosaria (Sitzungsber. Akad. Wien LX. 351, 359) a *Marquardt* Handbuch röm. Alt. VI.² 310 sl. Tomaschek je vykládá za slavnosti na počest Dionysa s rázem bakchickým a ukazuje z nápisů, že byly v Thrakii už v době staré (373). Místy splývaly s kalendami a brumaliemi a přešly potom na konec a na počátek roku (*Veselovskij Раз.* XIV. 272. 285). K přechodu slova *rosalia* v stsl. русалия srv. i *Vasmer* Эт. III. 168, *Romansky* Lehnworter 127, *Jagić* Archiv sl. Phil. XXX. 628, který přijímá přímý přechod z latiny do slovanštiny a odtud do řečtiny. Srv. i alb. *rsaje, ržaj, ršeit ze ršali* — letnice, střř. ῥουσάλια a rum. *rusale, rusali* (*Miklosich* l. c. 389). Název slavnosti přešel ostatně ještě jinou formou do jižní slovanštiny; srb. дружичало, ружичало není nic jiného, jak Murko ukázal (Grab als Tisch 145; srv. i ŽS. I., 292). Nový, ale nesprávný výklad rusalijí ze slova ἄροσις, Ἀροσάλια — slavnost orání na počest Demetry, podal *M. Dikarev* (Мат. до укр. етнол. III. Прогр. до збір. від. 10).

[3]) Srv. u Miklosiche l. c. 387. (καὶ τὰ λεγόμενα ῥουσάλια, τὰ μετὰ τὸ ἅγιον πάσχα ἀπὸ κακῆς συνηθείας ἐν ταῖς ἔξω χώραις γινόμενα, τὰ βότα καὶ τὰ βρουμάλια . . .).

Chomatiana z XIII. stol.[1]) nebo v Rusi v XI. století z výroků letopisce Kijevského při r. 1068,[2]) a znamenitého kazatele Kyrilla, biskupa turovského,[3]) dále z Ústavu bělečského[4]) a z řady jiných zákazů současných i pozdějších.[5]) Ale nepomohlo to. Rosalie, nebo jak zněl starý slov. tvar русалия, pronikly, jak vidíme z právě citovaných spisů, časně k Slovanům balkánským,[6]) v XI.

---

[1]) Tamže 388 celý obšírný citát („εἰπόντες ὅτι παλαιοῦ ἔθους ἐν τῇ χώρᾳ τούτων κρατοῦντος, ὃ δὴ ῥουσάλια ὀνομάζεται . . "). Jiný starý rukopis bulharský citovaný Miklosichem 389 uvádí „въ тьжде дьнь Іоана Златоустаго слово на русалию".

[2]) Lavr. 166³: Но сими дьяволъ лстить и другыми нравы, всячьскыми лестьми превабляя ны отъ Бога, трубами и скоморохы, гусльми и русальи (v ruk. PA. русяльями). Видимъ бо игрища утолочена и людіи много множество [на нихъ].

[3]) V Slově o postě Kyrilla Turovského zapovídají se mezi jiným: бѣсовскыя пѣсни, плясанье, бубны, сопѣли, гусли, пискове, игранья неподобныя, русалья (*Th. Buslajev* Ист. хрест. 504, *Miklosich* l. c. 390).

[4]) V čl. 105 praví se: нелѣпо коледовати ни рисальи играти (*Golubinskij* Ист. р. ц. I.² 2, 544).

[5]) Veselovskij (Раз. XIV. 278) uvádí ještě tyto doklady pro rusalné hry: V Tolk. k ap. Pavlu XIII. stol.: егда играютъ русалия ли скоморοси ли пьяницѣ кличють или како сборище идольскихъ игръ, ты же въ тъ часъ пребуди дома. Ve въпрошеніи апост. о муках etc.: игры глаголемыя куклы и скоморохи и русаліею пляшущая и вся игрища бѣсовскаа. V Slově sv. Nifonta О русаліяхъ: остати всѣмъ игръ бѣсовскихъ и отъ льсти дьяволя наипаче иже своя имѣнье даютъ бѣсу лукавому иже суть русалья а иниже скоморохомъ. V Žití sv. Nifonta: И собравъ (сатанъ) бѣси, преобрази въ человѣки и идяше въ сборѣ велицѣ упестренѣ въ градъ, ови віяху въ бубны, друзіи въ козици и въ сопѣли сопяху иніи же возложьше на ся скураты, дѣяху на глумленіе, человѣкомъ . . . и нарекоша игры тѣ русалія. (Srv. *Kostomarov* Пам. стар. р. лит. I. 208). V Azbukovníku: русалія — игры скоморошескія. V Stoglavu (r. 1551) hl. 41 čl. 24: русалии о Іоанновѣ дни и навечерии Рожьства Христова и Богоявления сходять ся мужие и жены и дѣвицы на нощное плещевание и на безчинный горовъ и на бесовские пѣсни и на плясание и на скаканіе и на богомерские дѣла. K tomu bych připojil pro XII. stol. ještě zápisy z Ipatějevského letopisu k r. 1174, 1177, 1195 (русальская нѣдѣля), dále ze Sbornika Trojického XII. st. (Петр. о постѣ 58): и по съшьствии Сватаго Духа рече по русалиіхъ, dále z Izbornika XIII. st.: играють русалия ли скоморοси, ли пьяницѣ кличють . . . или како сборище идольскыхъ игръ —, z Nikon. Pandekt 12 (Trul. 62): сице рекомы каланды и рекомыя воты и рекомая русалия отъяти хощемъ, z Žití Nifontova (r. 1250) 21: О русалияхъ. Další doklady od XIV. stol. viz ještě u *Srezněvského* Мат. II. 197 a *Miklosiche* l. c. Srv. i ŽS. I. 280 a na konci této kapitoly stať o výročních slavnostech.

[6]) Nejstarší doklad z XI. stol. znám v Savvině knize 130, 131, 147.

stol. byly běžnou rozpustilou slavností na Rusi,[1]) a že se dostaly i do Alp a Karpat, ukazuje slovin. *risale* ve smyslu letnic, *risalček (risalšček)* — měsíc květen a slavnost provádění *Rusy*,[2]) pod Karpaty pak slovenská, dosud udržená slavnost *rusadel* nebo *rusadlných králů*.[3]) Také se podobá, že i zápis Kosmův k r. 1092, ač

(v kalendáři třikráte čteme по русалияхъ, — za μετὰ τὴν πεντεκοστήν a dvakráte въ сѫботѫ русальнѫ). K dalším srv. *Jagić* l. c. 629. O dalším rozprostranění a udržení zvyku rusalijí u Bulharů (русáлии, русáлски дружины, русáлкитѣ игри) srv. hlavně stať *Iv. Šišmanova* Приносъ към българската народна етимология. Сборн. нар. ум. IX. 545 sl. a pak u *K. Šapkareva* Русалии, древенъ и твърдѣ интересенъ бълг. обичай (Plovdiv 1884). Týden, v němž chodí rusalské družiny od domu k domu, zove se русалска недѣля, neb русаля, měsíc červen русалски мѣсецъ; dále se jméno udrželo i v topografii na označení míst, kde se strhly krvavé bitky rusalské (русалски гробища, русалиитѣ nebo míst, kam nemocní chodí se léčit (русали, sg. русало). Podobné stopy, ale slabší rusalijí jsou i u Srbů (*Murko* Grab 144, *Šišmanov* l. c. 547—548, *Daničić* Рјечник III. 64, Mon. serb. 92). Nově o rusalkách a rusalských slavnostech v Bulharsku psal *D. Marinov* Нар. вѣра 191, 476.

[1]) Vedle výše uvedených citátů z letopisu Kijevského k r. 1068, Kyrilla Turovského a jiných odkazů z pozdější literatury dlužno poukázati na to, že i na Rusi se obřady rusalné dosud udržely (русалии), spadajíce časově v jedno se semikem, t. j. sedmým čtvrtkem po velikonocích. Srv. *Zelenin* Жив. Стар. XX. 415 sl. Při těchto slavnostech objevují se hlavně dva obřady: pohřeb (похороны) rusalky a provádění (проводы). Při prvém pohřbívá mládež figuru rusalky do vody (srv. hlavně popis Šejnův z Rjazaňska (Великоруссъ I. 367. Srv. i Матер. I. 1. 199) v plné analogii s pohřbem Kostromy; při druhém provádějí rusalku (a to buď opět slaměnou figuru nebo živou dívku s rozpuštěnými vlasy v pouhé rubášce nebo i bez ní) po polích a po lesích. Někde však místo provodů nastupuje vyhánění (изгнание) rusalek. Srv. i *Miklosich* l. c. 394, *Afanasjev* П. в. III. 150, *Veselovskij* Раз. XIV. 265—268 (zde terminologie rusalných dní), *Aničkov* Пѣсня I. 42.

[2]) *Miklosich* l. c. 389, *Jireček* Mittelalt. Serb. III. 56. *Murko* Grab 143. Také katolíci dubrovničtí a kotorští zovou letnice *rusalje, rusalji*. O provádění Rusy u štýrských Slovinců srv. *Veselovskij* l. c. 266.

[3]) Dokládají je už statuty muráňské synody z r. 1585 a štítnického soboru z r. 1591, zakazující „na rusadlnie sviatky podle starého obyčeje králov stavěti, tance vyvazeti atd." (Srv. *Bartoloma ides* Memor. prov. Csetnek 1799, 222. *Zíbrt* Č. Lid II. 107, 108, *Veselovskij* Раз. XIV. 264); udržely se dosud v Zemplíně (Slov. spevy I. 230) a Zvoleni (*Pospíšil* Čas. ol. muz. XXIX. č. 113). Že byly i jinde, v Hontě, v Prešpurku slaveni rusadlní králové, vidím z terminu „reges pentecostales" v popisu M. Béla (Notitia Hungariae II. (1736) 193, 231, IV. (1742) 749. Srv. Č. Lid V. 279. Rusadlům u východních Slováků odpovídaly *turice* u západních. Miklosich i Veselovskij vykládají tento název od tuří masky, kterou nosili při nich, podobně

názvu *rusalje* neuvádí, vztahuje se k nim[1]) a že moravská slavnost králů o pondělku svatodušním je jejich ohlasem.[2]) Že srbch. pyжичало nebo дружичало není nic jiného nežli *rosalia*, ukázal nedávno M. Murko.[3])

Ženské figury při těchto slavnostech vystupující[4]) dostaly patrně jméno *rusalky* a odtud přešlo jméno vůbec na ženské bytosti původu manistického a rusalkami zvány byly speciálně duše předčasně zemřelých dětí, svobodných dívek, nevěst i žen. Ukazuje to zřejmě tradice ruská a v slavnostech rusalných mají vzpomínky na mrtvé a uctívání jich dosud důležitou úlohu.[5]) Ostatně i původní italská *rosalia* spojena byla se slavností *parentalia* zvanou a měla patrně ráz našich „dušiček".[6]) Proto správně N. Veselovskij zařadil rusalky do kategorie bytostí manistických, vzniklých z duší lidí pochovaných na horách, v lesích, ve vodách a při cestách.[7]) Nejnověji sice Dm. Zelenin obmezuje podstatu ruských rusalek jenom na duše dětí a žen zemřelých nepřirozenou smrtí (pro ně má ruský lid starodávný termin заложныя покойницы), čímž vykládá i jejich škodlivost a nepřízeň, již dlužno usmiřovati, i řadu s tím spojených detailních survivalů pohřebních, i pominky na jich počest, i to, že slavnosti rusalné ukazují prvky, které mají jaksi nahraditi rusalkám rituální pohřeb, jehož se jim nedostalo[8]), —

---

jako místy v Rusi vystupuje pod jménem rusalky figura koňská. *Miklosich* l. c., *Veselovskij* l. c. 265. Srv. i *Famincyn* Бож. 211.

[1]) Kosmas III. 1: Item et superstitiosas institutiones, quas villani adhuc semipagani in pentecosten tertia sive quarta feria observabant offerentes libamina super fontes mactabant victimas et daemonibus immolabant . . .

[2]) *Pospíšil* l. c.

[3]) *M. Murko* Grab 144, 152. Srv. ŽS. I. 292.

[4]) Srv. o tom více v odstavci o slavnostech výročních.

[5]) Srv. *Šafařík* l. c. 92—93, *Máchal* Nákres 118, *Veselovskij* l. c 269 sl , *Afanasjev* II. b. III. 243 sl.

[6]) *Tomaschek* l. c. 373 sl., 377, *Aničkov* Вес. пѣсня I. 302.

[7]) *N. Veselovskij* Разысканія XIV. 270, 280 (Сборникъ Акад. XLVI. 1890). Při tom i rusalné hry jsou mu kultem mrtvých. Podobně soudí i *J. Aničkov* Весенная пѣсня I. 301 sl. a *Murko* Grab als Tisch 144. Za zbytky rusalií pokládá Veselovskij i tak zv. *gotské hry* byzantského dvorního ceremonielu, konané na počátku roku a shledává jejich obraz na známé scéně namalované na schodišti kijevského soboru sv. Sofie (Раз. XIV. 282).

[8]) *Zelenin* l. c. 414 sl., 422. K těmto pohřebním detailům patří pochovávání založných osob při cestách do společných jam, krytých boudami, do t. zv. ubohých domů (убогие дома), jež jsou doloženy od XIII. stol., dále přihazování větví a pod. věcí na hroby založných od kolem jdoucích, sta-

ale i tato these potvrzuje jen znovu a důkladněji manistický původ a ráz, který je dnes nesporný.

Ze všeho je zřejmo, že rusalije přejali Slované ještě na konci doby pohanské. Že by však byly už v té době vznikly z této slavnosti i personifikované rusalky, dokladu není[1]) a musíme zatím rusalky jakožto vodní a lesní bytosti demonické pokládati za výtvor doby pozdější. Staří pohanští Slované měli bytosti obdobné nymfám, jak dosvědčuje přímo Prokopios,[2]) ale jak je zvali, nevíme, rusalkami najisto ne, spíše vilami nebo navkami. Název rusalek přešel na ně teprve později a pokud vím, jen v Rusi a na Balkáně (odjinud jsou doklady jen literární), při čemž patrně působila i lidová etymologie, spojujíc je se sl. *ruslo* a lokalisujíc především k vodám.[3]) Jak se přeměna dála, naznačuje nám právě citovaný starý nomokanon: z formy русалья vznikla русалька, zprvu ještě ve smyslu slavnosti a potom teprve suffix *-ka* přivedl k významu personálnímu. Stalo se to nejspíše v Rusi, ale poměrně pozdě, sotva před XVI. stoletím.[4])

Poměr rusalek k člověku je nepříznivý, a to vede lid dosud k tomu, že je hledí usmiřovati různými obětmi, zavěšováním hadříků, plátna, stužek i věnečků na stromy nebo házením jich do vody a v rusalný týden přinášením pokrmů na břehy řek a potoků, o slavnosti rusalné i na hroby.[5])

---

vění můstků přes potoky u Bělorusů, pochovávání figur rusalných a ozvuky tryzen.

[1]) *Jagić* (Archiv sl. Phil. XXX. 626) správně odmítl interpretaci A. Pavlova, který do zmínky starého nomokanonu o rusalkách vkonigovati chtěl význam bytosti personifikované, rusalky v moderním slova smyslu, kdežto slov. text nomokanonu, jak ukazuje řecký originál, rozumí pod slovem русалькы (kap. 23: и плесанія на брацѣхь и на стьгну творешихь или русалькы или гласовомь птичїимь вѣрующе) slavnost rusalijí.

[2]) σέβουσι ποταμούς τε καὶ νύμφας (BG. III. 14).

[3]) Srv. výše str. 54.

[4]) *Jagić* l. c. 629.

[5]) *Máchal* Nákres 116, 117, 118, *Šafařík* l. c. 80, 91, *Miklosich* l. c. 391. Kladení jídel pod stromy v Polsku dokládá už kázání v XV. stol. (*Brückner* Kaz. II. 330, 341). Zde bych podotkl, že je vůbec dosud obětování vodám (studním, pramenům a jezerům) hojné po Slovanstvu, aniž bychom mohli říci, o jaké představy resp. demonické bytosti se při tom jedná. V Srbsku na př. obětují se peníze, hadry, nebo na den sv. Barbory zrní obilné, *Trojanović* Жртв. об. (Срп. Етн. зб. XVII.) 56, 104 sl., *Lilek* Wiss. Mitth. Bosn. IV. 422 sl. V Starém Srbsku má každé jezero svého *stopana*, jemuž se obětuje (l. c. 106). Starodávné ctění a obětování studánkám a vodám vedle dokladů již výše uvedených připomíná ještě Slovo sv. Grigorija O из-

Pokud se týče *vil*, tu těchto bytostí, bez pochyby velmi starých, nelze již tak určitě zařaditi do kategorie demonů manistických a nelze při nich vyloučiti možnost vzniku přímou animisací zjevů přírodních. Zdá se mi, že nejspíše máme před sebou splynutí bytostí různého původu v jednu skupinu a v jedno jméno vil. Vzdušné vily na př. zdají se býti spíše pouhé personifikace atmosférických sil přírodních, nežli do větrů a oblak přenesené duše mrtvých; naopak zase jiné vily zřejmě ukazují týž vznik a tytéž funkce jako rusalky, s nimiž splývají. Každým způsobem bude teprve náležitá analysa skupiny vilské budoucím úkolem slovanské folkloristiky, a umísťuji-li je zde při kategorii demonů vzniklých z ctění duší, činím tak proto, že z části sem najisto patří.

Vily pokládají se namnoze za výtvor tradice jihoslovanské, a kdekoliv se jinde vyskytují, vykládá se to jen za zjev literární, knižně přenesený. Nepokládám však thesi tuto za tak jistou, jak se za to má. Faktum je ovšem, že dnes vily náležejí především domácí lidové tradici jihoslovanské, že ruský lid jich dnes již nezná, že od západních Slovanů není mnoho dokladů a téměř jen nové. Nicméně nelze proto tvrditi, že by vily byly vlastní pouze Jihoslovanům.

Bulharská tradice oplývá vilami a můžeme je v ní sledovati až do doby pohanské. Doloženy jsou už listinou cara Konstantina Asěna (1259—1278), tedy z XIII. století[1]) a potom řadou jiných srbskobulharských textů.[2]) Také bulharská самодива musí býti

биений града (*Budilovič* XIII. словъ Григ. Б. 243), Slovo св. отецъ о постахъ (моленія клодезная и рѣчная, *Ponomarev* Пам. III. 63, *Aničkov* 84) a dále *Helmold* 47 (lucorum et fontium multiplex error). Jsou to vesměs kulty zemědělské, jako modlení k ohni a slunci. Ve vzpomenutém Slovu o избиений града praví se: „Овъ трѣбу сътвори на студеньци, дъжда искы отъ него.“

[1]) Listina Asěnova připomíná totiž pramen vil (вильски кладезъ) v okolí Prilěpu (*Šafařík* Okásky obč. pís. Praha 1851, 25).

[2]) V starém slov. překladě chronografie Georgia Hamartola, došedší nás v ruk. XIV. stol., čteme, že se objevily v Nilu dvě sireny, což vyjádřeno slovansky: „двѣ животнѣ, яже и сирины наричутся рекше вилы“ (*Sobolevskij* Мат. 177, 270). Jeden bulharský sborník z XV.—XVI. století má titul: „Слово, како зачася самовила“ (Archiv sl. Phil. I. 609) a ze sborníka Šafaříkova ze XIV. stol. uvádí *Srezněvskij* doklad „Изъ млада пострадаеть эли другь, будеть самовили брать“ (Матер. III. 246). Srv. i *Miklosich* Lex. pal. 63 (starší doklady z bulh. kodexu Války trojanské pro вила пророчица a вила морьска).

stará, když přešla do novořečtiny — σαμοτίϑα,[1]) a uvážíme-li nyní, že je vila ve víře ruské doložena, jak dále uvádím, texty z XI. a XII. století, je na jevě, že i na Balkáně byla před touto dobou. Není nijak nemožné, že zpráva Prokopiova o ctění nymí u Slovanů, hrnoucích se na Balkán, týkala se jihoslovanských vil, třebas pramen tohoto jména přímo neuvádí. Mimo to pokládám výraz sám — *vila*, za domácí, slovanský, povstalý ze starého kořene všeslovanského, značícího tolik, co býti posedlým, zmítati se, lítati šíleně,[2]) a není příčiny, která by nás nutila k předpokladu, že by se byl utvořil na Balkáně teprve později po přijetí víry křesťanské. Z těch všech důvodů soudím, že balkánská vila je pojem i výraz starý, pohanský a domácí.

Vily podle jihoslovanské tradice jsou ženy stále mladé, stále krásné, rodící se z rosy a deště, lehce oblečené, s vlasy rozpuštěnými, někdy i okřídlené, s očima ohnivýma a hlasem tak svůdným, že kdo jej jednou uslyšel, více ho nezapomene.[3]) Žijí v oblacích, na nebi, na horách, v lesích, ve vodě, v moři, na hvězdách, mění se

---

[1]) *Matov* Гръцкобълг. студ. 80.

[2]) Tak vykládal už *Miklosich* (EW. 391). Lze jej spojiti s bulh. вилнѣя, вилнѣне — dovádění, stč. *viliti, vilněti* — nevázaně jíti, blouditi, *vilný, vilnice, vilý, vilost* — blázen, bláznění, k čemuž srv. i stč. *vila* (m.) blázen (srv. *Jungmann* Sl. s. v. a zde dále na str. 63), pol. *wila, wilować* — blázniti, *wilać, wilanie* — zmítati ohonem (*Karłowicz* Sł. gwar s. v); sem náležeji i srb. epitheta вилован, виловит, виленак (*Potebnja* О нѣк. знач. 167). Za to se nemohu spřáteliti s výkladem *N. Veselovského*, jenž jednak vychází od staršího **věla*, srovnávaje lit. *velės* — duše předků (obé od idevr. kořene *vel* — hynouti), jednak od názvu slavnosti římské *dies violae* obdobné rosaliím, a soudí, *že vila* vzniklo z viola tak, jako z rosalií rusalka (Разыск. XV. 288, 296), ani s výkladem *A. Potebnji*, jenž zase pomýšlel jednak na kořen *vi*, ale hlavně na lat. *virae, vires*, bytosti to, jež v italské mythologii vystupují ve společnosti nymf, na př. na nápisech: *nymphis et viribus* (Вѣстн. XIII. 256, Обясн. малор. пѣсень. II, 400 sl., I. 85). Jiných výkladů ani neuvádím (*Afanasjev* П. в. III. 153—4); *Angelov* (srv. dále) přijímá výklad Veselovského (str. 16), tak i *Máchal* (Bájesloví 81).

[3]) K vilám srv. *Máchal* Nákres 108 sl., *Jar. Hrubý* Světozor 1880, 270, *Erben* Slov. Sborník II. č. 1, *Kukuljević Sakcinski* Archiv za povj. jugosl. I. 86—104, *Afanasjev* П. в. III. 152—186, *Veselovskij* Раз. XV. (1889) 290—295, *Natko Nodilo* Rad XCI, 181 sl. a též materiál u *Valjavce* Nar. prip. 1858, a *Krause* Sagen u. Märchen d. Südsl. (1883). Materiál bulharský vyčerpala nově práce *Bl. Angelova* Самовилитѣ въ българската народна поезия (Изв. на сем. сл. фил. Sofia III. 1911, 1—66), kde lze nalézti i úplnou starší literaturu bulharskou.

v ptáky a hady, bojují mezi sebou i s junáky a pastýři. Nejvíce tancují vášnivě v chorovodech na určitých místech (самодивски игрища, вилје коло, вилино коло), kde zůstává tráva udupána, a kam se lidé střeží vkročiti.[1]) Jsou dobré i zlé a lid, aby je usmířil a udobřil obětuje jim dosud pod stromy a u pramenů, jako to činíval v Rusi v XI. stol. Také některé byliny jsou jim zasvěceny, zejména mateřídouška (thymus serpillum) a třemchava, resen, rosan (dictanus albus). Podle působiště a attributů rozeznává srbský folklor vily skalní, lesní i vodní (вила планинска, горска, лѣсна, водена, chorv. povodkinja, morska diklica), bulharský pak, kde výraz vila ustoupil složenému výrazu самовила,[2]) — rozeznává samovily горске, самогорске, морске, прѣкоморске a vedle toho užívá ještě slova дива, горска дива, дива самовила nebo юда, дивна юда, силна юда a pod.[3]) Národní písně srbské i bulharské jimi oplývají.

Na druhé straně nutno však uznati, že se víra ve vily neobmezuje na jižní Slovany. Vyskytujíť se ještě v tradici ruské, potom v československé a to v takových okolnostech, že k nim, myslím, nestačí předpoklad knižního přenesení. Ruská církevní poučení vzniklá patrně už v XI.—XII. století připomínají u ruského lidu kult vil vedle kultu upírů, beregiň a perepluta (srv. výše str. 43) v takové textové souvislosti, že tu nemůže býti řeči o pouhém literárním, knižním rozšíření vil na Rusi, nýbrž spíše o skutečném, lidovém uctívání vil, o skutečné lidové národní víře ruské.[4]) Tomu

---

[1]) K těmto vilským kolům srv. *Jireček* Gesch. Serb. I. 162.

[2]) Srv. výše str. 59 a *Angelov* l. c. 14, 22.

[3]) K slovu *diva* srv. výše str. 32. Složka *samo-* (srv. č. samovládce, samostatný) sesiluje význam. *Juda* vykládal *L. Geitler* (Poet. tradice Thráků 7, 17) za domácí slovo, srovnávaje lit. *undū* — voda, lat. *unda*, celek tedy ve smyslu vodní nymfa. Srovnej i *Veselovskij* Раз. XV. 294. Srv. i VII. 265. Dozon a Ilijev shledávali v něm docela lidovou přeměnu tradice o Jidášovi (Juda), kdežto Athanasov sestavoval je s domněle staroslov. božstvím vodním чудо-юдо (srv. *Angelov* 19). Jagić vyslovil domněnku, že samovila a juda souvisí lidovou etymologií s tradicí o Sybille Judei (srv. Archiv VII. 629, *Máchal* Nákres 115). S tím souhlasil i *Veselovskij* Раз. XV. 295, Archiv f. sl. Phil. VIII. 330.

[4]) Ctění vil připomíná se v Slovu něk. christoljubca (*Tichonravov* Лѣт. IV. 89, 90, 94, 99, *Vladimirov* Поуч. 224, 225, 227, 229: вѣруютъ в перуна . . . и въ вилы іхже числомъ 30 сестрьниць. глаголють невѣгласи и мнять богинями. . . . иже ставять трапезу рожаницамъ, коровай молять, виламъ и огневи), dále v Slově Jana Zlatoustého (*Tichonravov* l. c. 107, *Vladimirov* 237: виламъ и мокоши, упираемъ и берегынямъ ихже нарицають 30 сестрениць.). Totéž má i Slovo svatého Grigorija (*Vladimirov* 223, 234, 235). Jinak dlužno naložiti s *Vilem*, který se objevuje

nasvědčují i pozdější zpovědní knihy ruské, kde dotazy k ženám, modlily-li se k běsům, vilám, rožanicím atd., opakují se až do nové doby.[1]) Jestliže dnes ruský lid vil již nezná, jako nezná rodu, perepluta a beregiň, je zřejmo, že stará představa vily i výraz sám zatlačeny byly jinými, především, jak myslím, obrazem a názvem *rusalky*.

Tradice československá má pak nejen několik dokladů z doby nové, o nichž je ovšem nejisto, zda přešly do ni z jihu knižní literaturou, čili ne,[2]) nýbrž i starý doklad z XV. století v básni o Jetřichovi Berúnském, kde se ve v. 795 sl. o Jetřichovi praví:

„Getrich . . . neb giž bieše pasec ztratil
w niez miel nadiegi y utiechu,
ale přetrzen bieše pohriechu!
genz mu byli dali wilij.
Tu swe ztratil wšechny syly."[3])

---

v Slově sv. Grigorija, kde čteme (v Pajsiově sborníku XIV. stol.): „молаться . . . богу перуну и хорсу и мокоши и вилу" a na jiném místě: „вилу иже есть былъ идолъ, нарицаемый вилъ, егоже погуби Данилъ пророкъ въ Ва(б)илонѣ." (*Tichonravov* 96, 97, 99, *Vladimirov* 231.) Text ovšem ukazuje, že tu běží o Bela babylonského (srv *Jagić* Archiv IV. 423), citovaného už v letopisu (Lavr. 95), ale dlužno upozorniti, že se vedle toho v polské tradici udržuje dosud *Wił* jako strašidlo, demon v trámě, v dřevě sídlící (*Karłowicz* Sł. gwar VI. 126) a že v dolnolužičtině značí koltuna. (*Pfuhl* Słovnik.) Není tedy vyloučeno, že vedle ženských vil byla i mužská postava vila, která ovšem v literárních textech doznala pomíšení s babylonským Belem.

[1]) Na př.: „Молилася бѣсомъ или чашу ихъ пила? Молилася еси з бабами богомъ кумирскимъ — бѣсомь? Аще блудиши съ бабами богомерьзъкыя блудкы молишися виламъ — годъ поста." nebo „Ли сплутила еси съ бабами богомерьскыя блуды, ли молила я еси виламъ ли роду, ли рожаницамъ и Перуну и Хорсу и Мокоши, пила и ела — 3 лѣта пость съ поклоны." Srv. *Almazov A.* Таиная исповѣдь въ правосл. вост. церкви. Od. 1894 I. 405 sl., III. 161, 179, 275, *М. И. Горчаковъ* Отчетъ о XVI. прис. Увар. наградъ. Спб. 1874. Cit. *Smirnov* Сборникъ ст. посв. В. О. Ключевскому (М. 1909) 224 a *Aničkov* Языч. 281.

[2]) U Rokytnice v Orlických horách říkají Němci podle svědectví Al. Jiráska „Die Wille hat ihn verführt." Jinde v Čechách a sice v české tradici známa je vila na Žambersku, Turnovsku, Železnobrodsku, Královéhradecku. Srv. doklady v Čes. Lidu I. 218, Pam. VI. 279, a u *Máchala* Nákres 114. V těchto případech bych ovšem při každém dokladu nechtěl tvrditi, že nevnikl do lidu z tištěných novodobých pohádek. Jinde v lidu nejsou. Srv. Č. Lid. X. 416, 336.

[3]) *Loriš* Sbornik Baworowského (Praha. Akad.) 374. Z tradice staré

Zde je ovšem slovo vila položeno za západoevropskou literární představu, ale je viděti, že podobná bytost existovala v tradici české pod jménem vila. Mimo to je v Čechách a na Moravě několik starých topografických jmen, jež mohou souviseti se slovem vila[1]) a také bych mohl zde uvésti i stč. výraz masc. *vila* ve smyslu blázna u Dalimila a v Starobylých skládáních.[2]) Není to ovšem doklad pro demonickou vilu, ale je to slovo původu a významu totožného, poskytující podklad pro domácí původ české tradice o vilách. Ještě vážnější než české jsou pak doklady ze Slovenska, kde je víra ve vily místy velmi rozšířená; na př. v Trenčansku sotva jsou původu literárního, poněvadž jsou v představě lidu dušemi zemřelých nevěst, které bloudí, nemohouce nalézti pokoje a při tom svádějí chlapce k vášnivému smrtonosnému tanci.[3]) Knižní tradice jihoslovanská by byla přenesla na sever představu jinou. O jediný polský doklad, jejž uvádějí Máchal a Leger od Sieradze, opírati se nechci, poněvadž není zaručen,[4]) a omezuji se jen na uvedené doklady ruské a československé. Ale na základě jich a dokladů jihoslovanských, navazujících věcně na starou zprávu Prokopiovu ze VI. století, soudím, že vila je prastarý zjev širšího slovanského mythu udržený z doby pohanské. Jak při tom věcně vznikla a náleží-li cele do skupiny zjevů manistických,[5]) či vznikla-li jinak, nemohu dnes definitivně rozhodnouti. Zdá se mi však, jak jsem už výše poznamenal, že nejsou původu jednoho.

Část tradic, zejména severní (ale i balkánské) nesou na sobě zjevné příznaky původu manistického a vily v nich nejsou než duše zemřelých, zejména nevdaných nevěst, jimž se na tomto světě

---

měl patrně v XVII. století vilu Rosa podle narážky Dobrovského (Monatschr. f. Aug. 59—60).

[1]) Srv. Vilice u Tábora, Vilín u Sedlčan, Vilka u Semil, Vilovice u Horšova Týna, Vilov u Domažlic, Vilanec u Jihlavy.

[2]) U Dalimila *wyla* v hl. 3, 53, (srv. ed. *Mourek* 8, 103). St. skl. III. 109 (*Jungmann* Sl. s. v.). Podobně Cato (*Dobrowský* Slawin 139).

[3]) Objevují se nejen v Kollarových Zpievankách (I. 412), ale hojně i v lidové tradici v Bošácké dolině a v Trenčanské stolici vůbec (Č. Lid. I. 319, VI. 47, XII. 46, 47 a Sl. Pohľady XII. 208, XV. 32), v Považí (ČČM. 1832, 386).

[4]) Wisła III. 480. Zde se dí, že ve víře lidu sieradzkého „występują mianowicie znane powszechnie Wiły, czyli duchy młodych pięknych dziewcząt." Ale v Slovníku Karłowiczově *wiły* není.

[5]) Tak vykládal vily především *Veselovskij* (Раз. XV. 288 sl., 292, 293 sl.) a po něm *Máchal* (Bájesloví 80 sl.).

nedostalo muže a lásky. Odtud ty funkce smyslného svádění a rozkoší. Ale z druhé části vily jihoslovanské jeví se zřejmě jako personifikace atmosférických a nebeských zjevů, zejména větru a letících oblaků, mračen, na což ukazují i proměny jich v labutě, sokoly a koně, i střely na zem vysílané, jimiž své nepřátele usmrcují,[1]) a bylo by dnes, myslím, těžko dokázati, že to všechno byly duše předků, do těchto zjevů lokalisované. Bezpochyby tu, tak soudím, kříží se a splývají oba elementy.[2]) Část představ náleží mezi čistě přírodní personifikace, část mezi duše zemřelých, a je možno, že se původní představa na jednom místě udržela, na jiném byla zatlačena druhou, na př. vlivem analogických zjevů navek a rusalek.

Ostatně slovanský folklor oplývá ještě řadou demonických bytostí, které naplňují lesy, pole a vody a jsou vilám více méně blízké. Sem náleží na př. č. *divý muž*, *divá žena*, *lesní žena*, *lesní panna*, *bosorka*, *ježibaba*, *jedubaba*, *polednice*, *klekánice*, *večernice*, *bobovnice*, *újemnice*, *hejkal*, *hejkadlo*, *zrut*, *ozrut*, *jezinka*, *medulina*, *žithola*, r. дивъ, лѣшій, лѣшакъ, лѣсовикъ, лѣсникъ, лїсун, лизун, перелесник, лїсовик, пiдлесник, чугайстер, капуш, полевой, полевикъ, боровикъ, моховикъ, царъ лесной, осинавецъ, скаменюшникъ, буякина, рогинка, богиня, лисунка, лїсница, манья, бѣлун, житна баба, житный дѣдъ, зелїзка баба, бiсица, мавка, навка, потерча, пожерчук, страдча (srv. výše str. 38), покутникъ, висїлникъ, p. *dziwożona*, *bogunka*, *bogienka*, *boginje*, *odmjanka*, *południca*, *południowka*, *przypołudnica*, *nocnica*, *świetosówka*, *planetnica* *polnocnica*, *czortowa żona*, slovin. *divje dekledevojke*, *čatež*, bulharská бродница, lužická *dźiwica*, *dźiwja žona*, *připołdnica*, *přezpołdnica*, *serpownica*, *serpowina*, *serpjelbaba*, *serpašyja*, *směrkawa*, *brunčadło*, *worawa*, *wurlawa*, *zla žona*, *priśerpańc*, *smjertnica*, *hobr (rjuz)*, *grab*, *šěrawa*, *boža łość*, z bytostí vodních pak ještě č. *vodník (hastrman)*, *vodní panna*, r. водяникъ, водовикъ, дѣдушка водяной, болотяникъ, топельникъ, очеретяникъ, блудъ, luž. *wódny muž*, *nyks*, *nykus*, *wodrnyks*, *wódnykus*, *wódna žona*, *nyksovka*, *wódný knjež*, pol. *topielec*, *toplec*, *topich*, *wasyrman*, slovin. *povodnj*, *vodni mož*, *gestrin*, *morska deklica*, *powodnja devica*, z personifikací bludiček a pod. č. *bludičky*, *světýlka*, *světlonoši*, r. перелестник, пїтавецъ, *ohniví hadi*,

[1]) Srv. *Máchal* Nákres 109, 111, *Hrubý* l. c. 294, 378.

[2]) Tomuto názoru se blíží i *Angelov* l. c. 13.

z personifikací mlh, slov. *mátoha*, *mamona*, pol. *mamona* (od mámiti), r. манья, мамуна atd.[1])

Jen u části těchto zjevů ukazuje tradice na původ manistický;[2]) jinak je to ponejvíce jen analogie ve funkci a v podobě, která nás vede k tomu, abychom je přiřadili sem. Ale, jako u vil, tak zde nelze vyloučiti možnost, že některé bytosti vznikly z přímého oživení a personifikování na př. vanoucího větru, potulujících se bludiček nebo ploužících se mlh a že teprve ex post pomísily se s podobnými zjevy původu manistického.

Pro dobu pohanskou nelze bytostí právě jmenovaných přímo doložiti, ale nebyla-li tam postava našeho nebo polského vodníka-hastrmana s těmi funkcemi, attributy a v té podobě, jak jej zná dnešní tradice lidová, netřeba pochybovati, že nějaká analogická bytost oživovala a ovládala tůně vodní už v představě pohanské. Je to nutný požadavek toho stupně náboženského, na němž se víra slovanská nalézala na konci doby pohanské. Poludnice zná však česká glossa v Mater Verborum z XIII. stol.[3]) a polská tradice z XV., ruská z XVI. století,[4]) vodník-hastrman doložen u Čechů ze XIV. stol.,[5]) ruský водовикъ jako osobní jméno z r. 1229 v letopisu Novgorodském,[6]) a ve vodní demony mořské věřili Pomořané už za doby Dětmarovy.[7]) Jenom blíže neznámý pereplut a

[1]) Z literárních dokladů, roztroušených po nesčetných knihách a článcích, mohu zde odkázati jen na přehledy u *Afanasjeva* П. воззр. II 234, *Máchala* Nákres 124 sl., 130 sl., 141 sl., a novější sbírky: *Ad. Černého* Myth bytosće łuž. Serbow, Budyšin 1898 (srv. Národop. Sborník III. 26 a polské vydání M. Grabowského. Varš. 1901), *V. Bugiela* La démonologie du peuple polonais (Paris 1902), *Opiščuka A.* Мат. по гуцульскої демонольогії (Мат. до укр. етн. XI. 1909), *Vl. Hnatjuka* Знадоби до украінскої демонольогії I—III. (Етн. 36. XV., XXXIII—XXXIV, zde srv. literaturu starší na str. 261), *Sumcova N.* Boginki — mamuny (Wisła V. 572), *S. Udziely* Świat nadzmysłowy (Wisła XII. 131) a příslušné stati v dílech Kolberga, Šejna, Čubinského atd.

[2]) Na př. u bludiček, světýlek (*Charvát* Sl. Pohl. XV. 32).

[3]) Ed. *Patera-Sreznĕvskij* 30: południce — driades deae silvarum.

[4]) Srv. *Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 188 (południca v pol. kázání z r. 1466 a v dopise pastora Paula Oderborna z r. 1581).

[5]) *Zíbrt* Obyčeje 205 (v slovn. Veleš. a v Nomencl. — vaserman, vastiman). *O vodním mužovi* čteme u Břežana při r. 1555 (*Zíbrt* l. c. Srv. i Č. Lid. IV. 523).

[6]) Srv. ПСРЛ. III. 45, IV. 29., *Majkov L.* soudil (О древней культурѣ зап. Финновъ. 1877. 82 sl.), že i Wetelinen finnské Kalevaly je přejatý r. водяной. Srv. *Vladimirov* Поуч. 203.

[7]) Dětmar VII. 52. Viz výše str. 29.

beregině, které stavěny jsouce do jedné řady s vilami, zdají se patřiti také k této skupině, doloženy jsou starými ruskými prameny již z konce doby pohanské, jak jsem výše uvedl na str. 43. K lesnímu demonu дивъ zvanému srv., co pověděno bylo na str. 32., kde uvedeny i doklady z XI. a XII. století.

2. Bytosti osudové.

Původu spíše manistického než jiného jest dále skupina bytostí osudových, které přímo zasahují do osudů člověka od narození až do smrti.

Zprvu Slované podle jasné a věrohodné zprávy Prokopiovy nevěřili v osud a v jeho působení na člověka. Praví ť Prokopios: „Osudu neznají a vůbec neuznávají, že by měl nějakou moc nad člověkem. Jenom když se blíží smrt, buď nemocí nebo válkou, slibují, uniknou-li, obětovati bohu za své zachránění, a když vyváznou, obětují, co přislíbili, jsouce přesvědčeni, že záchranu děkují té oběti."[1]) Tak bylo tedy ještě v VI. století po Kr. Nicméně se později setkáváme v mythologii slovanské přece s bytostmi, které mají vliv na osudy člověka. Sbírky dnešního slovanského folkloru vykazují velkou řadu bytostí podobných, zvaných u Srbochorvatů *rodjenica*, *rojenica*, *sudjenica*, судница, суђеница, u Slovinců *sujenica*, *sojenica*, *želkinje*, *želna žena*, u Bulharů урисница, орисница, уресица (z ř. ὁρίζοντες), наръчница, u Čechů *sudička*, *rodička*, *věštice*, u Srbů lužických *sudźička*, *wosudnica*,[2]) u Rusů рожаница, удѣльница, наречница, k nimž možno připojiti i funkce čarodějek zv. вѣдьмы, вѣщицы a Zlatou babu ruské tradice,[3]) — tedy vesměs bytostí představených ženami, buď krásnými dív-

---

[1]) BG. III. 14: Εἱμαρμένην δὲ οὔτε ἴσασι, οὔτε ἄλλως ὁμολογοῦσιν ἔν γε ἀνθρώποις ῥοπήν τινα ἔχειν, ἀλλ' ἐπειδὰν αὐτοῦς ἐν πόσιν ἤδη ὁ θάνατος εἴη, ἢ νόσῳ ἁλοῦσιν, ἢ ἐς πόλεμον καθισταμένοις, ἐπαγγέλλονται μέν, ἢν διαφύγωσι, θυσίαν τῷ θεῷ ἀντὶ τῆς ψυχῆς αὐτίκα ποιήσειν, διαφύγοντες δὲ θύουσιν ὅπερ ὑπέσχοντο, καὶ οἴονται τὴν σωτηρίαν ταύτης δὴ τῆς θυσίας αὐτοῖς ἐωνῆσθαι.

[2]) Tak má Pfuhl, Černý však (Myth. byt. 18) jména toho nezná.

[3]) K Zlaté bábě srv. *Máchal* Nákres 78, *Trubeckij N.* Къ вопросу о Золотой бабѣ (Этн. Об. 1906, 52). Nejstarší doklad je v Nikonovském letopisu k r. 1396: „Стефан (епископъ Пермьскій) Божій человѣкъ истиненъ бѣ, живяше посреди невѣрныхъ человѣкъ, ни Бога знающихъ, ни закона вѣдящихъ, молящеся идоломъ, солнцу, огню, водѣ, каменію, древію, воломъ, козамъ и куде никомъ и волхвомъ и золотой бабѣ" (ПСРЛ. XI. 164, 165).

kami nebo stařenami, někdy předoucími nit osudu a žití lidského, jejichž sudbě nikdo neujde.[1])

Že tato víra nevznikla teprve po době pohanské, vidíme z toho, že už prameny ruské z XI.—XIII. stol., tedy ještě z konce věku pohanského, připomínají bytosti podobné a to jednak demona mužského zv. *Rodъ*, jednak demony ženské zv. *Rožanica* (pl. *Rožanice*), *Roždenica* a mluví o nich tak, jako by je pokládaly za pi ežitky pohanství, té doby v lidu ještě nezdolaného. V starých církevních poučeních z XI. století: v Slovu něk. christoljubca a v Slovu sv. Grigorija,[2]) v textech Proroků s tolk. odnášejících se k originálu Upyra Lichého z r. 1047,[3]) v Ústavu bělečském (Запов. св. отецъ) z XI. stol.,[4]) dále v traktátu „Otázky Kyrikovy

---

[1]) Srv. *M. Valjavec* O Rodjenicach ili Sudjenicach. Književnik II. 52 (1865) a Pripovjedke 76—91, *Afanasejv* П. в. III. 318 sl., 353 a *Máchal* Nákres 76 sl., *Hanuš* O method. výkladu pověstí slovanských (Praha 1862) 7 sl., *Potebnja* О миѳ значеніи нѣк. обрядовъ и повѣрій (Чт. ист. общ. М. 1865, 85—232). *Veselovskij* Судьба-Доля Раз. XIII. (Сборникъ Ак. XLVI. 173—260. Doplňky k tomu Сборн. LIII. 167—183).

[2]) Slovo něk. christoljubca: „еже молятся огневѣ . . . і роду і рожаницѣ . . . іже ставять лише кутья, ины тряпезы законнаго обѣда, іже нарицаеться безаконная тряпеза. мѣнимая роду і рожаницам“. . . V jiné versi „иже ставять тряпезу рожаницамъ . . . иже молятся огневи . . . роду и рожаницамъ и в.ѣмъ проклятымъ богомъ ихъ . . . нъ смѣшаемь съ идольскою тряпезою трьсвятыя Богородиця съ рожаницями въ прогнѣвание Богу. (*Vladimirov* Поуч. 225, 226, 229, *Tichonravov* Лѣт. IV. 90, 94, ed. *Nikolskij* Мат. 113; srv. *Aničkov* Яз. 84); Slovo sv. Grigorija: От тѣхъ извыкоша халдѣі. начаша требы имъ творити великия, роду і рожаницамъ . . . і болгаре . . . оттудуж ізвыкоша елени класти требы, атремиду і артемидѣ, рекше роду і рожаницѣ. тацііже егуптяне, такоже і до словѣнъ доіде се слов. і ти начаша требы класти роду і рожаницам . . . тряпезы нареченыя роду і рожаницам . . .“ V jiné versi se to opakuje a dodává na konci: „Рождества Богородици къ рожаничьнѣ тряпезѣ отклады дѣюче.“ (*Vladimirov* 231, 232, 233, 234, 235, *Tichonravov* 96, 98, 102); *Aničkov* Яз. 70—71 pokládá místo toto za vložku z poč. XII. stol. V těchto textech jsou zajímavé narážky na to, že později vzývání Rodu a Rožanic přenášelo se na Рождество a Bogorodici. Srv. i *Veselovskij* Раз. 179. *Aničkov* Яз. 30. Podobně se připomíná stavění trapez a plnění čiší idolům s poznámkou „се первыи идолъ рожаницѣ“ a se zvoláním „горе ставящимъ тряпезу рожаницамъ“ v krátkém traktátě nalézajícím se v ruk. mosk. synod. knihovny pod č. 954, a dále „тряпѣзу класти рожацную“ v ruk. novgorod. Sborníku č. 1262 l. 47 (*Tichonravov* 86, 88).

[3]) Srv. *Vladimirov* Поуч. 319. Zde nalézáme *roždenice* za ř. τύχη.

[4]) *Golubinskij* Ист. р. церкви I.[2] 2, 546.

a odpovědi Nifontovy" z první polovice XII. stol.,[1]) v slovanském překladu proroka Isaiáše z XIII. stol.,[2]) v Izborniku XIII. stol.[3]) a v jiných ještě textech[4]) čteme stále zmínky o modlení se k Rodu a Rožanicím, o obětech jim přinášených v medu, sýru, chlebu, kaši (kutja) a obilí, dále o „stavění trapezy" (obětního stolu) a pití číší na počest Rožanicím i o stříhání vlasů dětských v obět jim.[5]) K Rodu bych ještě připomněl, že v jedné versi Slova Daniela Zatočnika (XII. stol.) figuruje jako bytost, jíž se děti bojí.[6])

A tak nemůže býti pochyby, že na konci doby pohanské

---

[1]) Čl. 33: Аже се роду и рожяницѣ краютъ хлѣбы и сиры и медъ? — Бороняше велми: нѣгдѣ, рече, молвить: „горе пьющимъ рожяницѣ!" (Ист. Библ. VI. 31.)

[2]) Paremejnik r. 1271: Готовающе рожаницямъ трапезу и исполъняюще дѣмонови (рожаницамъ) чьрпание (ἑτοιμάζοντες τῷ δαιμόνιῳ τραπέζαν, καὶ πληροῦντες τῇ τύχῃ κέρασμα). Is. LXV., 11 (*Sreznĕvskij* Мат. III. 14[1]).

[3]) А овцѣ вѣрнии людье иже работаютъ Богу а не рожяницямъ. Раби суть то, иже служат Богу а не роду и рожяницямъ. (*Sreznĕvskij* l. c.)

[4]) Tak uvádí ještě *Sreznĕvskij* Мат. III. 138 následující doklady pro Roda: „Артеми юже нарицають родъ". (Žití sv. Trifona 2. Min. čet. fevr. 20). „Муку варити Богородицы а роду примолвивающе (Min. čet. Makar. avg. 584) Иже въ получаи вѣрують и въ родсловие, рекъше в рожаница (Novg. krm. 1280). Съ робятъ первыя волосы стригутъ а бабы каши варятъ на собраніе рожаницамъ. (Цвѣтникъ XVI. stol.). Трапезы кумиромъ, роду и рожаницамъ (Min. čet. Makar. avg., 587, srv. i 584). Slovo О твари и дниі рек. недѣля (*Sreznĕvskij* Древн. Пам. Изв. X. 699 sl. Srv. *Aničkov* Яз. 85). V Dubenském sborníku 135 čteme: „А что рожданицы крают хлѣбъ и сыръ и медъ" (Srv. *Sreznĕvskij* Сборникъ отд. р. яз. XII. 1875, 314). Mimo to existovalo zvláštní poučení „Слово Исаія пророка о поставляющихъ трапезу Роду и Рожаницамъ", které však není dosud vydáno. Srv. jen zmínku u *Gorského* a *Novostrujeva* Опись рук. син. библ. č. 231, dále u *Golubinského* Ист. р. ц. I[2] 828 a *Aničkova* Языч. 21, 241, kdež se z něho uvádějí tyto přípisky sem spadající: „иже Богу служатъ, и волю его творятъ а не роду и рожаницамъ, кумиромъ суетнымъ ... забывающе гору святую Мою готовающе трапезу роду и рожаницамъ."

[5]) K Rožanicím srv. stať *A. Sreznĕvského* Роженицы у Славянъ и другихъ языческихъ народовъ. Спб. 1855.

[6]) Дѣти бѣгаютъ рода а Господъ пьяного человѣка. (*Buslajev* Ист. Хрест. 631, 641.) Zde Buslajev uvádí ještě citát z jednoho Sborníku XV. stol. (v bibl. mosk. archivu innostr. děl. č. 478 str. 365) o stvoření duše v člověku: То ти не родъ сѣдя на вздусѣ ... всѣмъ бо есть творецъ Богъ а не Родъ." Matusiak však nesprávně pokládá *Roda* za příjmění nejvyššího boha, o němž srv. dále (Lud XIV. 62).

byla v ruském lidu a patrně i na Balkáně[1]) zakořeněna víra v bytosti, které určují osud člověka při narození. Na tuto funkci Rodu a Rožanic ukazuje i etymologický výklad jmen i shoda se známými analogickými zjevy pozdějšího folkloru slovanského i s římskými Parkami nebo řeckými Moirami a nordickými Nōrnami (dīsir), které vesměs mají úkol určovati osud lidský. Oběti jim podávané dlužno vyložiti asi v tom smyslu, jako oběti dosud v Chorvatsku, Slovinsku nebo v Čechách konané (při porodu kladou se pro ně na stůl jídla a pití). Dary těmi mají býti Sudičky získány k vyrčení osudu příznivého.[2]) Rod a Rožanice uctívány byly stále, ale mimo to existoval zvláštní výroční svátek jim věnovaný a dnes zaniknuvší, který po dlouhou dobu připadal na druhý den po Narození Páně ve svátek Bohorodičky. Čteme častěji, že trapeza postavená v ten den Rodu i Rožanicím posvěcovala se troparem Bohorodičky, mouka a sýr nosily se obětí „v čest Bohorodičky".[3])

Rozpor, který se jeví mezi tímto výsledkem a zprávou Prokopiovou, možno vyložiti především tím, že Prokopios měl patrně na mysli víru v osud pojmu antického, v abstraktní nezměnitelné fatum, kdežto v uvedených kázáních slovanských z XI. a XII. stol. běží o konkretní demony, kteří působili na osud člověka, mohouce jej měniti tak nebo onak, podle okolností, hlavně podle poměru, v jakém k nim člověk stál. Proto ty stálé a hojné oběti Rodu a Rožanicím. Za druhé však i velký interval časový mezi VI. a XI. stol. padá na váhu, neboť je na snadě, že se zatím v době pěti set let mohly do mythologie slovanské dostati bytosti osudové vlivem sousedních náboženství. A je vskutku těžko odmysliti vliv Park a Moir při historické tradici o Sudičkách nebo Rožanicích, zejména, když Slovo sv. Grigorija výše citované (str. 67 pozn. 2) přímo vykládá, že ctění Rodu a Rožanic znali Chaldeji, Bulhaři, Helleni a na konec že došlo i do Slovanů . . . Jinak však postava Rodu děti strašícího i Rožanic při porodu fungujících ukazují, že tyto bytosti byly nejspíše původu manistického, že to byly duše předků, ochraňující, resp. působící na osud členů své rodiny[4].) Podle Veselovského zastoupil Roda домовой a poměr

---

[1]) Na Balkán (k Bulharům) ukazuje narážka v Slovu sv. Grigorija (Vladimirov Поуч. 231, 233) a též srv. překlad Hamartolův dále citovaný na str. 70. (Srv. *Polívka* l. c.)

[2]) Srv. *Máchal* Nákres 79.

[3]) Srv. *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 1. 855.

[4]) Tak i *Veselovskij* l. c. 180 sl. a *Vladimirov* Поуч. 200.

jeho k Rožanicím je poměr praotce k ženám v obščinorodovém sňatku.[1])

Že by Slované měli v pohanské době i všechny další personifikace abstraktních představ, jež se objevují v pozdějším folkloru, hlavně ruském a jihoslovanském, není tak jisté a nemohu v tomto bodu plně sdíleti mínění N. Veselovského.[2]) Pokládal bych ruské a jihoslovanské personifikace osudu určeného nebo náhodného (доля, недоля, судьба, судьбина, судина, судинушка, pol. licho, срећа, несрећа, счастье, получай, усуд[3]) spíše za zjevy vzniklé pod vlivem tradic antických o τύχη, fatu, fortuně, nemesi a pod. Jen víra v sreću a strěču mohla býti stará, neboť je doložena u starých Bulharů a Rusů už v IX.—XI. století.[4]) Tímtéž cizím vlivem nabývaly i starý Rod a Rožanice později významu τύχη, εἱμαρμένη, γένεσις, genitura, fortuna, str. родословие, рождение v tradici literární, a docela i významu hvězdy, planety.[5]) Podobně vznikly u Slovanů později i jiné personifikace čistě abstraktních pojmů hoře (r. горе, кручина), bídy (r. бѣда, pol. *bieda*, srch. *bijeda*, r. нужа, нужда, обида), personifikace nemocí, zimnice,

---

[1]) *Veselovskij* l. c. 177—179.

[2]) l. c. 174 sl. 185. Srv. i *Sonni* 3 sl. (viz násl. poznámku).

[3]) Srv. o nich *A. Potebnja* О долѣ и сродныхъ съ нею существахъ (Труды Арх. Обш. М. I. 153), *Krauss Fr.* Sreća. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven. Wien MAG. V. 1886, *Veselovskij N.* Судьба — доля (srv. výše str. 67), *Afanasjev* П. в. III. 318 sl., *Máchal* Nákres 81 sl., *Polívka* Arch. sl. Phil. XIV. 137 a nověji v stati *A. Sonni* Горе и доля въ народныхъ сказкахъ. (Eranos. Сборникъ въ честь Н. П. Дашкевича, К. 1906. 362 Изв. Унив. 1906 X. Srv. Národop. Věstník 1908. 135). Sonni víře v dolji a sreću dává původ antický, římský.

[4]) Kozma presbyter (X. stol.) vytýká mezi jinými lidu bulharskému pokřestěnému, že věří v *srjaču* a sny (narážeje při tom, že to je učení ďábelské): „не тако бо суть християне, аще съ гусльми и плесаниемъ и пѣсньми бесовскими вино пiютъ и сряшамъ и сномъ и всякому учению сотонину вѣруютъ" (ed. *Popruženko* 80). Z Rusi srv. Ústav bělečský XI. st. (*Golubinskij* Ист. р. ц. I.[2] 2, 544) a Slovo св. отець како жити христ. (*Ponomarev* Пам. III. 39). Srv. i Слово о ведрѣ ze Zlatostruje XII. stol. (*Aničkov* Яз. 94) a *Sreznĕvskij* Мат. III. 820 s. v. съряща, стрѣча.

[5]) Srv. *Veselovskij* 180, 212, 234—236 (už v Ilovické Krmčí, u metropolity Daniela v Domostroji) a *J. Polívka* Neuer Beitrag zur Roždenica (Archiv sl. Phil. XIV. 137), kde uvádí doklady ze slovanského překladu G. Hamartola podle ruk. předlohy z poč. XIV. stol. ze slova roždenice za γένεσις, τύχη. Docela i εἱμαρμένη objevuje se v slov. textu (IX. 7.): мармену сьѹдаше льстъ. Srv. *Veselovskij* l. c. 223, 252. Viz výše str. 68, pozn. 2 (z paremejnika r. 1271) a pozn. 4.

moru a podobné, které hojně vystupují v pohádkách.[1]) Personifikované pojmy нужда, обида, жля shledáváme už ve Slovu o pluku Igorově,[2]) a český třas (střěs, třěs) v textech XIV. stol.[3])

3. Ctění zvířat.

Zde bych také nejlépe připomněl, že Slované vedle výše zmíněného kultu hada hospodáře a zvířat, v jejichž podobě se občas zjevovala duše domového, měli i jiná zvířata v úctě, jejíž původ zůstává zatím nejasný.

Že různá zvířata byla uctívána, dosvědčuje několik narážek z konce doby pohanské a z počátku křesťanství, jež uvádím v poznámkách.[4]) Je však zatím nemožno blíže tuto víru analysovati a vysvětliti její původ, zejména, na kolik souvisí s kultem duší a přenášením duší předků do těl zvířecích, nebo zda je to survival Wundtova animalismu,[5]) nebo na kolik narážky v citovaných pramenech jsou jen ohlasy cizích věr a mythů bez skutečného podkladu ve víře slovanské.[6]) O některých zvířatech víme, že byla

---

[1]) Už v slovu sv. Grigorija o клатвахъ и суевѣріяхъ objevuje se personifikovaný demon zimnice трясца. Ale tradice o trjasce přešla sem z Bulharska, jak čteme přímo v stati „о книгахъ истинныхъ и ложныхъ“: „о недузѣ есте.твенѣмь и еже именуютъ трясавици, басни суть Iеремія попа Болгарьскаго, седмъ дщерiи Нродовыхъ трясцами басньствоваше. (*Kalajdovič* Iоаннъ Экз. 210. Srv. *Buslajev* Ист. хрест. 531, 542). Dále srv. i Слово св. отець како жити христiяномъ, kde se praví: „бѣса глаголемаго трясовицу творятъ“ (*Ponomarev* Пам. III. 39).

[2]) Ed. *Erben* 5, 7.

[3]) Srv. *Soukup* Příspěvky bájeslovné. Rozpr. spol. př. star. III. (1892) 73.

[4]) Povšechné zmínky máme v Slově Grigorija Bohoslovce z XI. stol. (Бесѣда св. Гр. Бог. о избиении града): „Овъ рѣку богыню нарицаеть и звѣрь живущь въ ней яко бога нарицая, трѣбу творить.“ (*Buslajev* Ист. Хр. 325, *Budilovič* XIII. слов. 243), a v homiliáři Opatovickém zakazuje se: „ac nequaquam bestiam aliquam (pro deo colere debemus). Srv. ed. *Hecht* 57.

[5]) Jest přirozeno, že některá zvířata, zejména větší dravci, mohla v člověku buditi bázeň a úctu bezprostředně, bez animisování jich dušemi předků. Srv. o tom u *Wundta* IV. 1, 322, 328. U Slovanů mohl by sem spadati později doložený kult vlka nebo medvěda, není-li to původem kult totemový.

[6]) Z celkových prací o ctění zvířat, které se u větší míře dotýkají i Slovanů, uvádím hlavně *V. Klinger* Животное въ античномъ и современномъ суевѣрiи (Изв. Унив. Кiевъ. 1909—1911. Sep. Kijev 1911), kde je úplná starší literatura. Pozdější doklady o zoomorfických božstvích u Slovanů viz u *Afanasjeva* П. в. I. 488, 592, 720, 733 sl.

zasvěcena jednotlivým bohům, na př. kůň Svantovítovi a Radegastovi,[1]) kanec Radegastovi, kohout bohům slunečním Svarogu a Chorsu, o čemž srv. příslušné stati v textu dalším. Také o býku se napovídá, že byl ctěn jako bůh, ale zprávy staré jsou jednak nesprávné, jednak málo spolehlivé. Nespolehlivý je sám sebou text t. zv. Ebstorfské legendy, která mezi slovanskými (polabskými) bohy připomíná *Swentebueck-a*,[2]) ve kterémžto jméně složka *bueck* by ukazovala na *svatého býka* proto, že jej autor legendy ztotožňuje s Juppiterem Hammonem, zobrazeným s rohy (třebas beraními). Ještě méně spolehnouti lze se na texty arabské u Rosteha a Kardízího připomínající ctění býka u Slovanů. Běží v nich nejspíše o omyl,[3]) vzniklý přepsáním arab. *thírán* — býk za arab. *nírán* — oheň, neboť jiné zprávy orientální mluví o ctění ohně u Slovanů.[4]) Jinak je ovšem kult býka nebo tura, jakožto symbolu plodivé síly a s tím spojený kult býčího phallu znám v pozdějším folkloru slovanském[5]) a sousedním.[6]) Z ptáků zvláštní význam měl už v pohanské době kohout a udržel jej v tradici lidové po dnešní den.[7]) Zejména černý kohout a černá slepice mají dosud velikou úlohu při všech důležitějších funkcích životních, jak při porodu, šestinedělí a při svatbách, tak i při pohřbech, jako oběť

---

[1]) Speciální stať o ctění koně napsal *Zd. Tobolka.* Kůň v bájesloví slovanském. Čas. ol. mus. 1894 č. 42—43. Jinak srv. i *Helm* Altg. Rel 205.

[2]) Srv. *Leibniz* Scr. rer. brunsv. Han. 1707. I. 191.

[3]) Kardízí (ed. *Bartold* 123) Slovo *thírán* má i Rosteh (srv. *Chvolson* Ибн Даста 30), ale Chvolson sám opravil je v *nírán*. Srv. i Westberg Жмнп. 1908. III. 2. 16.

[4]) Srv. dále str. 84.

[5]) S tím souvisí též, že v starobylých písních svatebních vystupuje býk jako symbol ženicha (resp. jeho plodného údu) a kráva jako symbol nevěstin. Srv. *Volkov* Rites II. 572 sl., 577, III. 558, 569, a *Potebnja* Обясн. пѣс. I. 325.

[6]) Na př. v učení Zoroastrově a šamanismu. *Spicyn* Шаманизмъ 8. Uctívání býka (a krávy) není však jen symbolické, nýbrž má i podklad hospodářský. Zvířata tato byla nejcennější částí hospodářského dobytka a nejvíce šetřena, z čehož vzniklo i uctívání (*Hirt* Idg. 283).

[7]) Kohouty házeli Rusové do Dunaje při pohřbívání mrtvých před Dûrostorem r. 971 (Lev Diakon IX. 6. srv. citát v ŽS. I. 230 pozn. 3), a podle Fadlána r. 922 hodili příbuzní k mrtvému velmoži ruskému kohouta a slepici (ŽS. I. 378). Slovo Jana Zlatoústého připomíná obětování kurů Svarožicovi a také Slovo něk. christoljubca (*Tichonravov* Лѣт. IV. 89, 108, *Vladimirov* Поуч. 224, 237). K starým dokladům ze slovanských hrobů srv. ŽS. I. 174, 261.

demonům nad jiné patřící a patrně milá.[1]) Při porodu a svatbě je význam slepic zřejmý; je tu patrně dnes symbolem a dříve byla nositelkou plodistvé síly, která se měla darováním a požitím ptáka přenésti na manžely.[2]) Ale jaký je její význam při pohřbívání? Proč je obět slepice nebo kohouta typickou obětí při stavbách domu, krbu, studně, mostu a pod.?[3])

Od pouhého přímého divinisování a ctění zvířat rozeznává se *totemism* tím, že zvíře (a sice určitý kollektivní rod zvířecí) je uctíváno zároveň jako *totem* rodu nebo kmene, bytost, která jej ochraňuje. Totemistické ctění zvířat založeno je především v kultu předků: určité zvíře pokládá se za předka, za ochranného demona rodu nebo jiného družstva (clanu) těch, kteří ke kultu jeho náležejí a spojeni jsou plněním jistých zákonů a příkazů. Toto zvíře je příslušníkům svazu svaté.[4])

[1]) Obvyklé je přinášení slepic šestinedělkám, rovněž jako přinášení jich v dar novomanželům. (Srv. ŽS. I. 84.) Ale nejzajímavější je stálé a jak vidno z poznámky předešlé, už od dob pohanských udržené obětování černých kohoutů nebo slepic ~~při~~ pohřbech a umírání, s nímž se dosud setkáváme u Srbů (*Milićević* Живот Срба 121, 127—131, 338, *Trojanović* Срп. Етн. 36. XVII. Жртвени об. 54—57, Стари погреб 127, *Lilek*, Wiss. Mitth. Bosn. IV. 404. 415), u Bulharů (*Paraškevov* Погр. об. у бълг. 375), u Slováků (Slov. Pohľady XV. 25), Rusů i Čechů. U Čechů doložil to už *Hájek* v Kronyce list 147 (r. 1541). O úloze kohouta při obyčejích ruských srv. *Kotljarevskij* Погр. об. 79, 86, *D. Zelenin* Троецыплатница. Вятка 1906, a vůbec *Klingera* Животное 317. V právě uvedeném pojednání obírá se Dm. Zelenin starým ruským obřadem obětování kur, které třikrát vyvedly kuřata (zach. hlavně ve vjatské gub. pod názvem троецытлятница, také курятница a i jinde po Rusi). Má jej za survival doby pohanské. Zajímavá je také analysa dvojí síly, které lid kuře přičítal, síly plodivé a síly nečisté, zlo věštící (курячій богъ). O kohoutovi jako věštci srv. *Zíbrt* Seznam 67, *Klinger* Жив. 317 sl., 320. Že také v sousední Litvě obětní zvířata byla především barvy černé, viz u *Brücknera* Litva 41 sl.

[2]) Srv. *Klinger* Жив. 327 sl.

[3]) Srv. Wiss. Mitth. Bosn. IV. 437, *Trojanović* Жртв. об. 54 sl.

[4]) Srv. *Frazer* Le totemisme. Edinb. 1887, Totemism and exogamy. Lond. 1910, *Arn. van Gennep* Religions, moeurs et légendes. II. Paris 1909. 9 sl., *Wundt* Völkerpsychologie IV. 1. 327 sl., *N. Thomas* Animal superstitions and totemisme (Folklore 1900, 227 sl.), *Michajlovskij* Шаманизмъ 39 sl., Nejúplnější literaturu k totemismu viz v stati *A. Goldena* Totemism, an analytical study. Journ. of Amer. Folklore 1910, 179. Srv. *Helm* Altg. Rel. 25. Původní forma je především manistická, rodová, pozdější ta, v níž totem je ochranným demonem jakékoliv organisace, jejíž příslušníci se mu v jisté době (nejčastěji v době dospělosti) zasvěcují. Pak mohou i členové různých rodů býti příslušníky jednoho totemového družstva (*Wundt* l. c. 339—346). Srv. však i *Lehmann* Kult. d. Geg. I. III. 20

Tato forma náboženská byla velice rozšířená, ale u Slovanů nalézáme po ní už jen nepatrné stopy, tak jako u Germánů.[1]) Výše vzpomenutá a jistě pradávná představa hada hospodáře, jako ochránce domu a rodu, je asi i u nás ohlasem totemismu,[2]) a nebylo by nijak překvapující, kdybychom se u Slovanů setkali se znakem hada na štítech nebo na odznacích válečných, za nimiž táhly jednotlivé rody a kmeny do boje podobně, jako to bylo u Thráků, u Germánů a konečně i u římských legií.[3]) Od kronikáře XV. stol. Bothona (srv. přídavek) dovídáme se sice, že ratarský bůh Radegast měl na prsou odznak tuří hlavy, což by ukazovalo na kmenový totem, ale zpráva tato není hodnověrná, právě jako další zprávy Bothonovy o tom, jak Radegast vypadal.[4]) Snad je to jen výtvor jeho fantasie. Za to je možno, že přezdívka Vlci (v pramenech *Vilzi*, *Vilti* — země *Vilcia*, *Vilze*, *Vilte*, *Wilzinand* ze stsl. *vlъkъ*, polab. *vůuk*), kterou Germáni dali slovanskému kmeni Luticů — Veltů, vznikla z toho, že odznakem tohoto kmene byl vlk. Podobně bylo snad i se zvířecími jmeny jiných slovanských kmenů: Vraňané, Suslové, Reregové a s množstvím osadních resp. rodových názvů, s kterými se setkáváme po celém Slovanstvu dosti často (Vlčici, Wolczki, Wilczki, Volkovci, Vlčkovici, Vlčovici, Vlkovici, Zubrici, Zubři, Vranici, polab. Varnici,



Obr. 3. Obraz Radegasta v kronice Bothonově.

---

[1]) *Helm* Altg. Rel. 157, *R. Meyer* Altg. Rel. 486.

[2]) Had je vůbec zvíře κατ' ἐξοχήν totemové, stojící v čele všech totemistických a manistických kultů (*Wundt* IV. 1. 358).

[3]) Tato „signa" jsou častěji doložena u Germánů (*Helm* l. c. 288), Pečeněgů (Kardízí ed *Bartold* 120) i u Slovanů polabskobaltických (Saxo Gram. ed *Holder* 568, Dětmar VI. 16, 17, VII. 47), českých (Kosmas I. 10, II. 17,) ale u nich nevíme, co představovala. U germ. Batavů zobrazovala divoká zvířata (Tacitus Hist. IV. 22). O slovanských znameních v Arkoně užívá Saxo (l. c.) významu „signa et aquilae."

[4]) *Bothonis* Chronicon (*Leibniz* Scr. rer. br. III. 339). Viz obr. 3 zde na

Wronki, Vranovci, Vranovici, Medvědivci, Medvedovci, Tuřici, Turovici, Sokolki, Sokoli, Sokoliky, Sokolyńci, Sykořici, Orlovici a pod.), pokud to ovšem nejsou patronymika odvozená od pouhé přezdívky předka. Věc by rozhodlo teprve hlubší studium.

Je také velice zajímavo, že se i později potkáváme ve víře lidové se zjevy, které lze nejlépe s tohoto hlediska vyložiti, na př. se zvaním vlka na svatbu nebo na hody sváteční nebo se zákazy pronášeti jeho jméno, pro což máme doklady od XV. stol. po dnešní den.[1]) Ovšem pravý skutečný totemismus vyžaduje více, než jen ctění jistého zvířete, jako ochránce rodu, neboť vyžaduje zároveň zákazu zabíjeti a jísti (také opak) totem a vcházeti ve sňatek mezi příslušníky téhož totemu.[2]) Totem má tedy funkci a význam náboženský i sociální, zejména v úpravě poměrů pohlavních, — a to jsou věci, kterých zatím u starých Slovanů vedle doloženého ctění některých zvířat doložiti nelze. Spíše by bylo lze v úctě včely, vlaštovky, místy i lasičky, medvěda,[3]) spatřovati survivaly původního totemismu, ač tu zase dosud nelze zjistiti stáří tradice a tím i vyloučiti možnost, že tato jednotlivá tabu mohla vzniknouti v lidové tradici slovanské teprve vlivem kultur jiných.

Víry v metempsychosu a tím i v stěhování duší do těl zvířecích, což existovalo podle tradice Kadłubkovy u sousedních Prusů a Lotyšů,[4]) u Slovanů doložiti nelze.

4. Animisace zjevů přírodních.

Praví-li se častěji v starých zprávách, jež jsme již výše uvedli na str. 27 a násl.,[5]) a velmi hojně i ve zprávách z pozdějšího

---

str. 74. Chronika vyšla původně v Mohuči r. 1492. Černá tuří hlava se stříbrnými rohy je ve znaku Meklenburska.

[1]) Srv. *Brückner* Kazania II. 320, 340, 342 (v kázání anonyma XV. stol.: quidam lupos quasi ad prandium, ut oves eorum a lupis salventur, invitant ... 344: audiant agricole et ceteri qui in diebus Nativitatis Domini prohibent lupos non tamen Diabolum nominare ...). Srv. dále *Murko* Grab 108. Srv. též vlčí a medvědí svátky u Bulharů (*Marinov*) 79, 80, 521).

[2]) Srv. *Arnold van Gennep* Religions, moeurs et légendes. II. Paris 1909. 9 sl.

[3]) O demonisované roli medvěda u Slovanů srv. *Klinger* Жив. 274sl., 284.

[4]) *Brückner* Litva 141.

[5]) Zde bych jen dodatkem připomněl, že úcta k některým hájům a stromům zakládala se později i na tom, že byly zasvěceny jednotlivým bohům vyšším. Doklady toho máme z různých končin Slovanstva. Posvátný ořech připomíná se ve Štětíně (Ebbo, Vita Ottonis III. 18, Herbord III.

folkloru, že lid slovanský ctil prameny, studánky, potoky, řeky, jezera, háje, stromy a skály, — dlužno to vyložiti tak, že je animisoval, že ctil bytosti, v nich usídlené, neboť o pouhém praeanimistickém fetišismu nemůže býti na konci doby pohanské již řeči. Bytosti ty byly namnoze původu manistického, jak jsme viděli v stati předešlé, ačkoliv při nich není vždy možno vésti přesnou hranici mezi těmi, které měly zřejmý podklad manistický a těmi, které ho neměly. Ale mezi zjevy přírodními jsou přece některé, jež samy vystupují aktivně v takové míře, že nebylo třeba oživovati je teprve umístěním do nich duší předků, a jež byly právě pro ono agens v nich se projevující mnohem spíše přímo animisovány, analogicky se vznikem představy duše v živém člověku. Klidná hladina jezera nebo tiše stojící skála nebo strom neprojevovaly téměř života a jsou proto spíše jen sídlem ducha jinde vy-

---

22, 23), posvátné duby ve Vagrii zasvěcené Provovi Helmold (I. 83, tamže o posv. hájích vůbec). Svatý dub ctili Rusové na ostrově sv. Jiří, t. j. Chortice v Dněpru a obětovali mu živé kohouty a slepice, chléb, maso a vetkávali v něj střely (Konst. Porf. de adm. imp. 9). Zpráva tato vede mne k tomu, abych starý peň dubový (ohromný, 22 *m* délky) s vetknutými a zarostlými zuby kančími, který nalezen byl v Desně při ústí jejím do Dněpru r. 1910 (podle dopisu p. V. Chvojky r. 1912), vyložil tímtéž způsobem, jako doklad starodávné adorace (srv. obr. 4). Jsou to patrně trofeje z honeb na kance, svatému dubu, resp. demonu v něm sídlícímu obětované. Srv. též zprávu Tacitovu (Ann. I. 61) o tom, že Germáni do kmenů vetkávali hlavy lidských obětí. Vůbec vidíme, že dub byl i u Slovanů jako u ostatních Indoevropanů (srv. Сборникъ нар. ум. VII. 392 sl., *Ivanov* Изв. отд. р. яз. 1903 4, 168, *Mannhardt* Baumkultus 57) stromem nejvíce ctěným. O lípě starých dokladů není. Svatý háj dubový Provův připomíná Helmold (I. 83), jiný háj zv. Svatobor (dn. Schkeitbar vedle Lutzenu) připomíná Dětmar v zemi srbské (VI. 26, 37: lucumque Zutibure dictum, ab accolis ut Deum in omnibus honoratum et ab aevo antiquo numquam violatum), o němž pozdější kronikář meziborský Brottulf dodává (podle tradice?), že nesměl tam nikdo pod trestem smrti ulomiti haluz. Srv. i české toponymické názvy Svatobor u Sušic, jiný u Karlových Varů, Svatobořice u Kyjova, Svatobor u Ohře (*Vocel* Pravěk 371), Święty Dąb u Czenstochowy (Geogr. sł. pol. XI. 696). O svatých hájích v Litvě srv. *Brückner* Litwa 114 sl., 143 sl., *Mierzyński* Źródła 58. K ctění stromů vůbec srv. *Mannhardt* Baumkultus Berl. 1875, o zákazech středověkých *Zíbrt* Seznam 36 sl. Týž uvádí str. 36—38 hlavní slovanskou literaturu o ctění stromů a bylin v pozdějším folkloru slovanském. K ní připoj *Angelov* Изв. сем. слав. Sofia III. 9 sl. V žití prep. Feodosija v XIV. stol. připomíná se, že u Trnova lidé klaněli se дубу нѣкоему (Чтенія общ. ист. др. Moskva 1860. I. Srv. *Ivanov* l. c. 168). Podle starého polského kázání z XV. stol. kladli v Polsku zbytky jídel stromům a rostlinám (*Brückner* Kaz. II. 330, 341).

tvořeného a odjinud přišlého; i když zavál vítr do vody a zčeřil hladinu nebo když potůček se vlnil po kameních, když zašumělo listoví stromu nebo háje, tu se zase rozkládal tento projev života na nesčíslné množství drobných pohybů vlnek a listů, které sice dovedly upoutati zrak nebo sluch, ale nevyvolávaly soustředěného dojmu, nýbrž spíše trvalejší pocit cizích vlivů. Naproti tomu vítr sám, zavál-li prudce, nebo oheň, který zaplanul a pálil, vykazovaly agens silné a soutředěné v jeden silný projev, působící jednotně a mimo to i bezprostředně účinkem, který cítil člověk na svém těle, a který znal už jistě dávno před tím, než v něm vůbec vznikala představa o existenci duše lidské. Rovněž blesk vyletující z hřmících mračen nebo zase klidné slunce pohybující se, zářící a teplo vysílající, podobně jako analogické (třeba v slabší míře) zjevy luny a hvězd na klenbě nebeské, — to vše, myslím, vyvolávalo v duši primitivního člověka představu života a jakési síly na člověka působící dříve, než mu vůbec byl jasný rozdíl těla a duše v životě lidském a než vznikla animisace přírody ve smyslu Spencerově. Proto tyto zjevy animisoval pravděpodobně současně a přímo, jakmile rozpoznával život a animu v sobě samém. Každým způsobem dlužno doznati, že není pro vznik kultu těchto zjevů nijak nutný podklad manistický a také u Slovanů nemůžeme ho prokázati. Z toho důvodu sestavuji tuto část primitivních kultů a demonů z nich povstalých do zvláštní kategorie kultů přírodních, do nichž



Obr. 4. Kmen dubový se zarostlými zuby kančími nal. v Děsně.

zařaďuji aspoň ctění nebeských těl, zjevů atmosférických (blesku, bouře, větru) a potom ohně. Všechny máme u Slovanů doložené z doby pohanské.

Tělesa nebeská a zjevy nebeské. Že Slované ctili tělesa nebeská a zjevy atmosférické na nebi se objevující, vykládají nám u Rusů arabské zprávy Mas'údího a Ibráhíma ben Vesífa[1]), dále kázání Kyrilla Turovského,[2]) dále Zápověď metropolity Georgia,[3]) jakož i jiná staroruská poučení z XI.—XII. stol.,[4]) o Slovanech západnich pak výše vzpomenutá zpráva homiliáře Opatovického, třebas jen se všeobecnou platností.[5]) Slovanům pak balkánským zakazovala ještě v XV. stol. církevní pravidla klaněti se slunci nebo luně, nač ostatně i prameny starší aspoň narážejí.[6]) Rovněž všechny

---

[1]) Mas'údí: Slované dělí se na mnohé národy, někteří jsou křesťané, ale mezi nimi nalézají se i pohané a docela i ctitelé slunce (*Harkavi* Сказ. 125, 143). Podobně dí Vesíf-šáh ve Velké knize divů (*Charmoy* Rélation 326), že Slované ctí slunce a hvězdy a že u jedné části Slovanů největší slavností ze sedmi v roce jest slavnost slunce. Srv. i *Charmoy* 367. Zde se snad může uvésti i starší řecká představa, že v zemi Hyperboreů především ctí Apollona, pějíce mu hymny a hrajíce na kithary po celé dni (Diodor Sic. II. 47).

[2]) На Θомину недѣлю: ,,Уже бо не нарекутся богомъ стихія, ни солнце, ни огнь, ни источники, ни древеса" (*Ponomarev* Памятн. др. р. ц. лит. I. 136).

[3]) ,,Аще кто цѣлуетъ мѣсяцъ, да будетъ проклятъ" (*Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2, 531).

[4]) Slovo sv. Jana Zlatoústého (ruk. novg. XIV. stol.): ,,И начаша жрети молнии и грому, и солнцю и лунѣ." А друзии перуну . . . А друзии огнѣви и камению и рѣкамъ и источникомъ . . . не токмо же преже в поганьствѣ, но мнози и нынѣ то творят. (*Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 107, *Vladimirov* Поуч. 237). Klanění se hromu a bleskům (грому и моланьямъ) připomíná i Slovo sv. Grigorija (*Vladimirov* Поуч. 231, *Tichonravov* Лѣт. IV. III. 96). Také apokryfické Хожденіе Богородицы по мукамъ praví: Они же все богы прозваша слънце и мѣсяцъ, земли и воду, звѣри и гады." *Hnatjuk* Етн. Збір. XXXIII. str. VI. Srv. ostatně též zprávu arcib. Makaria Ivanu Hroznému z r. 1534 cit. výše na str. 28 (o demonologii Rusů).

[5]) Srv. výše str. 29. O Češích zapsal Chalkondylas v XV. st., že není tomu dávno, co přestali ctíti slunce a oheň (*Stritter* Mem. pop II. 1061).

[6]) Starine I. 61, Mon. hist. jur. VI. 196. (*Jireček*. Gesch. Serb. I. 166). První sbírku všech dokladů o ctění slunce, ale nekritickou, poněvadž se na mnoze opírá o texty, v nichž se sice připomíná slunce s různými epithety, jinak však nic neznamenající pro kult, sebral už *J. Sreznĕvskij* Объ обоженіи солнца у древн. славянъ (ЖННП, 1846. LI). Personifikace slunce probral i *Famincyn* Бож. 155 sl.

vyšší formy bohů slunce, bouře, větru a kulty, o nichž později pojednáme, dosvědčují ex post totéž a smíme proto mythy, tradice a pověry, které v pozdějším folkloru mají za předmět ctění těchto nebeských zjevů, míti bez obavy za ohlasy a survivaly staré pohanské solární a atmosférické demonologie. Sem patří různé slavnosti sluneční zejména v době letního a zimního slunovratu (koleda, kračun, kupalo, kres, sobótka, srb. Иван дан, божић atd.), o nichž nám bude jednati podrobněji na konci této kapitoly.[1]) Všechen tento kult slunce má u Slovanů podklad čistě hospodářský.[2]) Klaněli se mu a vzývali je zajisté především proto, že slunce dává dozrávati plodům vegetálním. Prosba nebo čáry, které měly dopomoci k uzrání a k příznivé sklizni, obracely se proto v prvé řadě k slunci.[3])

Také různé personifikace všech oblačných a větrných zjevů, kterými oplývá pozdější slovanský folklor, mají kořeny v prastaré pohanské animisaci, třebas bychom jednotlivé konkrétní postavy z dnešního folkloru, jako je na př. *zora*, *Jaga baba* (Ježibaba), *Jaga bura*, *Větrnice*, ukr. personifikovaný вітер, вихор, свистунья, морозь, lž. *wichor*, *wětr*, p. *wiatr*, *świstun*, *chmurnik*, *płanetnik*, srb. здух, здихач,[4]) atd., nemohli, nemajíce proto starých dokladů, projektovati až do doby pohanské. Ale z Matyáše Miechowského vidíme, že Poláci už před XVI. stol. personifikovali vítr: *pogwizd*, *pochwist*,[5]) čemuž odpovídá ruský погвиздь, похвистъ letopisu Gustinského[6]) a jihoruského Žití sv. Vladi-

---

[1]) Jiné survivaly ctění slunce, měsíce a hvězd srv. u *Máchala* Nákres 39—61, *Afanasjeva* II. в. I. 207 sl., *Lilka* Wiss. Mitth. Bosn. IV. 448 sl.

[2]) *Aničkov* Яз. 289 sl.

[3]) O přísahách k slunci srv. doplňky.

[4]) Srv. *Máchal* Nákres 39 sl., 62—76, *Afanasjev* II. в. I. 82, 244 sl., 308 sl., *Hnatjuk* Демонология. Етн. Зб. XXXIII. str. XXXIV. sl., *Černý* Myth. byt. I. 224 sl., *Udziela* Wisla XII. 585 sl. Posledně jmenovaní srbští duchové bouřící na horách adriatických Alp a totožní z vjedovity (vjedogonja) náležejí však zřejmě do kategorie předešlé. Srv. *Jireček* Gesch. d. Serben I. 165. K tomuto druhu bytostí dešťonosných náleží snad i bulh. *Peperuda* (rum. *Papaluga*). Srv. Псп. 1907, 812, Сборн. нар. ум. XVIII. 642.

[5]) Miechowski ed. *Pistorius* II. 20: Adorabant spiraculum . . . vocantes numen eius Pogwisd. Srv. Cromer (ed. Pistorius II. 432) De origine Pol. III. 1: Pochwist, quam Miechouiensis auram, nos intemperiem interpretamur, Polonis dii fuere.

[6]) ПСРЛ. II. 257: Третій Позвиздъ, Ляхи его нарицаху Похвистъ; сего вѣрили быти бога аеру, си есть воздуху а иныи погоды и непогоды, иныи его вихромъ нарицаху и сему позвизду или вихру яко Богу мо-

míra.[1]) Také básník Slova o pluku Igorově obrací se k personifikovaným větrům s následující apostrofou: „Се вѣтри, Стрибожи внуци ...“[2]). Pohanský bůh Stribog, o němž dále bude řeč, není než personifikovaný vítr. Rovněž abstraktní pojem příznivého povětří aneb zkaleného nebe, tedy č. *pohody* (pol. *pogoda*, r. погóда) shledáváme personifikovaný v tradici Długošem zapsané.[3])

Je tedy ctění nebeských těl a zjevů u starých Slovanů dostatečně prokázáno. A proto, čteme-li v Poučení Monomachově z XII. stol., jak Monomach nabádá své syny slovy: „Ranní chválu oddavše Bohu a potom i slunci vycházejícímu. . .,“ [4]) je tu jistě, třebas už v rámci křesťanském, vysloven ještě kus staré víry pohanské, kus starého ctění slunce, jemuž se ostatně v XII. stol. lid ruský stále ještě klaněl, právě tak jako sousední Litvané.[5])

Za to na domnělé archaeologické doklady díval bych se vždy s velikou skepsí. Archaeologové velmi často ozdobu kola jednoduchého nebo opaprskovaného, nebo kola opatřeného uvnitř křížem, kolečkem a centrálním bodem — ⊕ ⊙ ◎ ☼ — vykládají za symboly slunce a tím i za projevy jeho kultu.[6]) Nechci sice nikterak popírati možnost, že v jednotlivých případech tyto obrazce byly abstrahovány z podoby zářícího slunce, ale proto nelze ještě říci, že jsou vždy jeho symbolem a příznakem jeho kultu.

ляхуся. To přejaly i rumunské kroniky. Srv. *Gaster* Archiv sl. Phil. 1906. 575.

[1]) Третій въ ныхъ богъ былъ Поэвѣздный, его звали Похвистъ (Погвиздъ) а нѣкоторіи и вѣтромъ (вихромъ) его называлы; того вызнавали быти бога воздуха, погоды и непогоды. (*Sobolevskij* Сборникъ въ память 900л. крещ. Руси. K. 1888. 42.)

[2]) Ed. *Erben* 4.

[3]) Długoš Hist. Pol. I. ed. *Przeźdz* 47: Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quem lingua sua appellabant Pogoda, quasi bonae aurae largitor. Srv. i u Cromera l. c. Pogoda, hoc est serenum sive temperies. K výkladu srv. *Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 178. Máme-li však v Helmoldově Podaze, jejíž idól stál v chrámě plunském (I. 83: Plunense idolum, cui nomen Podaga), viděti tutéž chybně přepsanou personifikaci, či jeli tu jen náhodná podoba jména jiné bohyně nebo boha, nelze zatím rozhodnouti.

[4]) Bielowski MPH. I. 872: „Отъдавше Богови хвалу и по тъмь слъньцю въсходящю и узрѣвше слъньце . . . и рече.“

[5]) *Brückner* Litwa 68.

[6]) Srv. k tomu na př. *O. Montelius*: Das Rad als religiöses Sinnbild in vorchrist. und christl. Zeit. (Zs. Prometheus. Berl. 1904—5. Nr. 16—18. Srv. *Mannus* I. 17). Rovněž střízlivý jinak K. *Helm* (Altg. Rel. 174, 194) nezdráhá se viděti v těchto ornamentech kolo sluneční (Sonnenrad) a doklad, že v době té slunce nebylo ještě ctěno jako anthropomorfní bůh.

Mohou to býti zcela prosté prvky ornamentační z předmětu abstrahované a applikované kdekoliv z čisté umělecké záliby. A totéž platí o t. zv. lunicích, závěskách v podobě měsíčního srpu, velmi hojných v nálezech ruských X.—XII. stol.[1]) Také při nich nevíme, kdy je to symbol měsíce, kdy amulet a kdy pouhý dekorační element; nelze proto shledávati v nich šmahem doklady kultu měsíčního, o němž ostatně pochybovati nechci. Že některé ruské starobylé písně a obřady svatební, zejména hotovení koláče *korovaje*, vztahují se na kult sluneční, není sice nemožné, ale přesvědčujícího průkazu proto také není.[2])

Zjevem ještě aktivnějším svou pohyblivostí, měnivostí i bezprostředním žárem byl *oheň* a není proto divu, že byl brzy předmětem bázně a úcty, animisace a demonisace. Také staří Slované ctili oheň jako boha a modlili se k němu — Rusové „pod ovinem",[3]) podle zpráv traktátů z XI.—XII. století,[4]) Čechové pak podle svědectví Kosmy a homiliáře Opatovického.[5])

Shledáváme-li se proto v zachovalejších krajích slovanských podnes s projevem zvláštní úcty k ohni a ke krbu, jež se nedá vyložiti jen velkým praktickým významem ohně pro domácí život, shledáváme-li se při tom se starobylými zvyky, mezi jiným při jistých příležitostech i se zcela prachistorickým, primitivním způsobem rozněcování ohně, který pak platí za plamen svatý, očišťující, se silou nadpřirozenou, který je chráněn tradicionální úctou a

[1]) Srv. ŽS. I. 636.

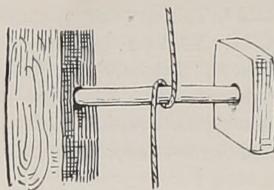
[2]) Srv. o nich ŽS. I. 85. Hotovení korovaje (stsl. кравай) je ovšem zvyk starobylý a jistě pohanský. Zbytek slunečního kultu vidí v něm *Sumcov* Религ. миѳ. значенiе малорусской свадбы. K. 1885 a také *Volkov* Rites 419 sl.

[3]) O starém ruském ovinu t. j. sušírně srv. ŽS. I. 811.

[4]) Církevní Ústav kn. Vsevoloda (1125—1136) vytýká: „кто молится подъ овиномъ или въ рощенiи или у воды" (*Vladimirskij Budanov* Chrest. I. 228). Jinak ctění ohně u starých Rusů připomínají ještě poučení z XI.—XII. stol., tak Slovo něk. Christoljubca: „и огневѣ молятся, зовуще его сварожичемъ (O Svarožičcvi srv. dále str. 106) ... еже молятся огневѣ подъ овиномъ" (*Tichonravov* Лѣт. IV. III. 89, 94, *Vladimirov* Поуч. 224, 225, 227, 229), Slovo sv. Grigorija Bogoslovca: „и огневи сварожиця молятся и навьмъ" (*Vladimirov* 233, *Tichonravov* 98), Slovo sv. Jana Zlatoústého: „жертву приносяще. А друзии огнѣви и каменю" (*Vladimirov* 238, *Tichonravov* 108).

[5]) Kosmas II. 8, Hom. Opat. ed. *Hecht* 4. Srv. výše texty na str. 29. a i výše uvedený citát Chalkondylův. Ctění ohně u Germánů dokládá už Caesar BG. I. 50 (*Helm* Altg. Rel. 258).

nazýván ohněm *živým, božím* (srb. жива ватра, живи огањ, b. дивъ огънь, новъ огънъ, r. царь-огонь, жива ватра, живой, сватой, божій огонь, p. *żywy ogień*[1]) tak, jako u Litevců *ugnis szventa*[2]), nebo také prostě „*nový oheň*," — pak není pochyby, že ve všech těchto zjevech soudobé víry lidové, zakořenělých v pradávné tradici, spatřovati musíme samé survivaly pohanské a to jednak uctívání pohanského ohně, jednak pradávné techniky roznécovací. Živý oheň smí se totiž rozdělati jenom třením dřev o sebe, — tedy zcela primitivním, praehistorickým způsobem.[3])



Obr. 5. Huculský přístroj na roznécování ohně.

[1]) Srv. více u *Zíbrta* Seznam pověr 90—95 a *Matusiaka* Olimp polski (Lud. XIV. 44—46), *Arnaudova* Сп. Акад. Sof. IV. 2, 18. U Zíbrta viz i příslušnou literaturu z jiných zemí (u Germánů slul tento oheň *nodfyr*), k níž srv. ještě *L. v. Schroeder* Erzeugung von Feuer durch Reibung (MAG Wien 1895, XV. 67). Jak církev bojovala proti tomuto posvátnému ohni, viz doklady u *Zíbrta* l. c. Obrací se proti němu Indiculus superstitionum a synoda z r. 742. Ke zbytkům ctění ohně na krbu srv. *V. Charuzina* Къ вопросу о почитаніи огня (Этн. Об. 1906 Nr. 3—4, 68 sl.), *Dovnar Zapolskij* Этюды I. 280, *Lilek* Wiss. Mith. Bosn. 431 sl., *Šiškov* Родоп. Напр. 1909 VI. 161, 1910 V. 113., *Zaborowski* Le feu sacré etc. Mém. et Bull. d'anthr. Paris. 1900. 530 a *St. Ciszewski* Ognisko Krak. 1903, 9 sl.

[2]) Zde našel Jeroným Pražský „gentem, quae sacrum colebat ignem eumque perpetuum appellabat. Sacerdotes templi materiam, ne deficeret, ministrabant." Litevci měli i dvě jména pro bohyni krbu *Polengabia* a *Aspelennie*. (srv. *Schrader* Reallex. 674).

[3]) Živý oheň rozdělávají při zvláštních příležitostech (na př. na zelený čtvrtek, na velkou sobotu, při příchodu na kolibu, nebo při příchodu nemocí, moru, cholery, na sv. Jana Křtitele) slovenští Valaši na Malých Karpatech (*Kulda* Mor. poh. II. 315, Č. Lid. V. 12, 13) a ruští Huculové (Мат. до укр. етн. XV. 163) tím způsobem, že zanítí konec polénka (zapuštěného jednak do pevné sochy, jednak do destičky) pomocí provazu sem tam tahaného a polénkem otáčejícího (srv. obr. 5). Polské doklady viz u *Matusiaka* l. c., *Zíbrta* l. c., *Bogusławského* Dzieje Słow. II. 715, a ve Wisłe III 666, IV. 457, 691, 889, V. 432, 924, VI. 434, VIII. 147, 816, XI. 802, XIII. 681. Jak se kde v Srbsku a Bulharsku dělá živý oheň, popsal *Vl. Titelbach* Das heilige Feuer bei den Südslaven (Intern. Arch. f. Ethn. XIII. 1—2. 1900) a ve výtahu českém uveřejněném v Č. Lidu. V. 341 s názornými obrázky. Srv. však k tomu ref. S. *Trojanoviće* v Прегл. геогр. лит. IV. 65 a téhož stať Божић (Срп. Књ. Гл. 1905). K Bulharům srv. stať *A. Ilijeva* v Сборн. нар. ум. VII. 397 sl. a *A. P. Stojlova* Псп. 1906.

Srbská slavnost vánoční (божић) spojená se spalováním badňaku[1]) je doložena z Dubrovníka už k r. 1272 Konst. Jirečkem.[2])

Slovanský folklor zná mimo to i řadu personifikací ohně, ale žádný z těch konkretních zjevů, kterými se hemží víra lidová, spatřujíc v nich různé formace ohňů, ať jsou to bludičky, světýlka, ať ohniví dravci, šarkani, ať postavy ohnivých zmijí, smoků, świetliků, laťaňců, plivníků, světlonošů, bludniků, bludiček, lítavců, ohnivých mužů a podobných,[3]) není doložen pro dobu starou, pohanskou. Ostatně nepatří ani všechny do této kategorie, nýbrž

LXVII. 68 sl. a *Arnaudova* l. c. O ctění ohně a dobývání jeho třením dřev v Sibiři viz u *A. Makarenka* Добыванie дерев. огня (Жив. Стар. 1897. II. 250), u Novgorodu a u Huculů ve Wisłe X. 852, XI. 354, na Bělorusi u *Šejna* Бѣлор. сб. III. 330. Z Lužice doklad viz ve Wisłe VI. 920, z Rujany tamtéž X. 362. K Bulharům srv. dodatečně ještě *Marinov* Нар. вѣра 560, tab. 106 (pod. jako u Huculů).

[1]) Kus kmene, který se o vánocích spaluje na ohni, sluje u Srbů бáдњак, u Bulharů бѫдникъ, též прѣкладникъ, дгрвотникъ a je patrně symbolem i fetišem ohně. Trojanović pokládá jej za modlu, proti tomu však J. Erdeljanović (Věstník národ. I. 177) vidí v ctění badňaku a jeho pálení jen náhradu za sluneční světlo a teplo, z čehož vzniklo uctívání této náhrady. Badňak mu je fetišem slunce. Výraz бадњакъ souvisí s č. bdíti, stsl. bъděti (*Berneker* EW. I. 106, *Krek* Einl. 581, *Brückner* Enc. Pol. IV. 2. 176). *Meringer* a *Janko* (Věstník Národ. 1907, 78) domnívají se však, že slovo badňak vzniklo ze stgerm. **budinō* a toto ze ř. lat. βυτίνη, **butina*. Při tom Meringer (Idg. F. XVI. 151, XVII. 165) srovnává badňak s Julblockem germ. mythologie, o němž srv. u *Grimma* G. Myth. 522, *Paula* Nord. Myth. 506, *Helma* Altg. Rel. 105, 216. K bulh. badniku srv. stať *A. Ilijeva* l. c. VII, 396, a *Arnaudova* l. c., k bosenskému *Lilek* Wiss. M. Bosn. IV. 448, k černohorskému Zbornik juž. sl. I. 96 sl. a *Erdeljanović Кучи* 304. U Slovinců sluje badňak *božič*, t. j. bůžek, u Bulharů младъ богъ (*Marinov* Нар. вѣра 279). K výkladu srv. *Janko* l. c. 77, *Potebnja* O миѳ. знач. 1 sl. a *Krek* Einl. 580 sl., kde je uvedena ještě další obsáhlá literatura.

[2]) Srv. *Jireček* Liber stat. civ. Ragusii (Arch. sl. Phil. XV. 456): „In vigilia Natalis Domini post vesperum nauclerii et marinarii de Ragusio veniunt ad dominum comitem et secum deferunt ceponem (t. j. břevno) unum de ligno et ponunt eum in igne gaudendo et dominus comes pro honore sui comitatus dat eis pro kallendis yperpyros de suo proprio et eciam bibere."

[3]) Srv. přehled u *Máchala* Nákres 150 sl., *Afanasjeva* П. в. II. 509, *Hnatjuka* Етн. 36. XXXIII. str. XXXII. sl., *Černého* Myth. byt. I. 40, 240, 256, *Klingera* Жив. 292 sl. České doplňky viz v Č. Lidu IV. 244 a 394. Českého *zmeka* (draco) doložiti můžeme už z konce XIII. nebo z poč. XIV. stol. zápisem v chorální knize svatojiřské a ze XIV. v Žaltáři Wittenberském. Psal o tom *J. Soukup* v Rozpravách spol. př. star. III. 1892, 73. O pozdější představě zmeka v českém podání srv. *Košťál* II. Výr. zpráva spol. př. 1891. 49.

zajisté i mezi představy, vzniklé z víry v duše zemřelých, na př. světlonoši, bludičky, ohniví hadi.[1])

Jinak za symbol ohně a sice už od pradávných dob arijské kultury pokládá se obecně znamení t. zv. *svastiky* 卐, jež se vskutku jako nepopíratelný symbol objevuje nakreslené nebo vyryté už na věcech z doby praehistorické.[2]) Vyskytuje se i na slovanských starožitnostech doby pohanské,[3]) a rovněž na novějších výtvorech občas, na př. na stavbách nebo výšivkách a malovaných vejcích.[4])

Od těchto nesporných dokladů pro starou animisaci a kult ohně oddělil bych však některé zprávy arabské o ctění ohně u Slovanů.[5]) Zprávy ty při jinak stručné je provázející charakteristice Slovanů dělají dojem, jakoby kult ohně byl pro ně něčím nad jiné významným a příznačným, což však doloženo jinde nemáme. Vidíme-li pak dále, že výrok tento je u Bakuvího, Abulfedy a ještě jednoho anonyma citovaného Charmoyem spojen s další omylnou zprávou o chrámech slovanských na vysokých horách vystavěných z pestrých kamenů, ale bez oken, známou z popisu Mas'údího,[6]) — pak je na jevě, že celý tento výklad o kultu ohně a chrámech

---

[1]) Srv. výše str. 64.

[2]) Srv. *Źmigrodzki M.* Über die Suastika (Correspondenzblatt d. anthr. Ges. 1897. 165). Stať na základě knihy *Th. Wilsona* The Suastika, the earliest known symbol and its migrations. Washington 1896. Dále srv. *Helm* Altg. Rel. 169.

[3]) Jeden prsten emailovaný z hrobů u Kasimova (*Kondakov-Tolstoj* P. древн. V. 73.) má svastiku; ale slovanský původ šperku není zjevný. Za to se objevuje na dně slov. nádob. na př. z Mělníka (Pam. XXV. tab. 9.), z rževského újezda (Museum v Tveru), z Inowraclavi (Praeh. Zs. VI 110) a z Marienwalde v Poznaňsku (Zs. Ethn. IX. 243, *Kohn-Mehlis* Mat. II. 308).

[4]) Na př. ojediněle na výšivkách českých a slovenských, též na kraslicích z Valašska a Trenčínska, hojněji ve vyšívání ruském a bulharském (*V. Havelková* O symbolice v naší ornamentice. Plzeň 1903 9. Otisk z Plz. Obzoru), dále na kraslicích z Mlavského v Haliči. U Bulharů nalézáme ji i na obřadních chlebech (*Marinov* tab. 49, 93, 99).

[5]) Sem patří perský geograf (ed. *Tumanskij* 135): „(Slované) vsichni klanějí se ohni." Také u Kardízího a Rosteha dlužno patrně čísti *ctí oheň* (*nirán*) a ne *býka* (*thírán*), jak upozornil Chvolson a Westberg (srv. výše str. 72). Tomu odpovídá i analogické místo u Šukr-allaha: „Oni (Slované) klanějí se také ohni" (srv. *Chvolson* Изв. о Слав. 133), u Bakuvího: „Mnozí Slované jsou křesťané, jiní nemají náboženství, jiní uctívají oheň. Oni mají chrám na jedné z nejvyšších hor, podivný pro konstrukci kamenů a rozmanitost barev. Nemá oken." (*Charmoy* Rélation 358); u Abulfedy: „Slované prý zachovali náboženství magů a kult ohně" (tamže 361), u anonyma citovaného Charmoyem na str. 367, a Sipáhy-zadého (tamže 405).

[6]) *Harkavi* Сказ. 139. Srv. výklad o nich dále na konci kapitoly.

vzniknouti mohl omylem, zmatením některého kmene kavkazského se Slovany. Neboť také tyto horské chrámy nikde jinde potvrzeny nejsou. Na druhé straně však nechci popírati, že k Slovanům mohly přijíti z Orientu kulty iránské, jak ostatně dále uvidíme, a mezi nimi i speciální kult ohně, na př. k Slovanům na Volze, Donu a Kubani, tak že konečně uvedených zpráv arabských zhola odmítnouti také nelze, zejména vidímeli zároveň, že Slované už v době velmi staré přejali pro oheň iránské slovo *ātāz* — sl. *vatra*.[1]) Každým způsobem, myslím, je však dobře odděliti je od výše uvedených, které nám dotvrzují kult ohně vzniklý přirozeně u všech Slovanů. V souvislosti s kultem ohně byl i kult ohniska nebo krbu domácího. Je přirozeno že k místu, kolem něhož se denně shromažďovali členové rodiny, a kde planul oheň tak blahodárný, život udržující a zpříjemňující, vyvinula se úcta zvláštní. Krb nebo ohnisko staly se centrem a potom i symbolem domu i rodiny a všechny rodinné kulty se přirozeně soustřeďovaly u něho. Ctil se tu zajisté nejen animisovaný a demonisovaný oheň sám, nýbrž i všichni ti duchové domácí, ochránci rou dna mnoze měli svá sídla původně u krbu, tak jako později za pecí a pod pecí. Ze staré doby určitého dokladu tohoto kultu není, ale historický folklor má jich množství[2]) a tradice sahá zajisté vesměs do představ doby pohanské. Bělorusové na př. oheň dosud pokládají za jakéhosi domácího penata se silou léčebnou a očisťující. Starají se, aby každá chata měla svůj a když se stěhují do jiné, nesou vždy s sebou v hrnku oheň ze starého krbu, ctí jej a oslovují.[3])

Naproti demonisaci zjevů nebeských — chthonických demonů a božství u Slovanů doložiti nelze. Objevuje se sice u rolnických národů občas animisace celé země a to v představě bytosti ženské stále oplodňované a stále plody vydávající, jež ve vyšších náboženstvích přešla ve skutečnou bohyni, ba někteří mythologové supponují tuto *matku zemi* vedle *boha nebes* mezi primární božstva arijská,[4]) a také slovanská pozdější tradice mluví občas o *matce*

[1]) *Miklosich* EW. 378.

[2]) Srv. aspoň *St. Ciszewski* Ognisko. (Krak. 1903; srv. i resumé v Bull. Acad. Crac. 1903), *Trojanović* Жртв. об. 54 sl., *Zíbrt* Seznam 96, *Zaborowski* Le feu sacré et le culte du foyer chez les Slaves (Mém. et Bull. d'antr. Paris. 1900, 530), *Marinov* Нар. вѣра 113, Сбор. нар. ум. XVIII. 15.

[3]) Srv. *Šejn* Бѣлор. сб. III. 323 sl.

[4]) Tak na př. A. Dieterich, Drerup, Schrader, Seeck, (srv. *Jiráni* l. c. 184, 403, 405, 408), hlavně první v spise „Mutter Erde" (Leipzig 1905). Tak i *Helm* Altg. Rel. 229.

zemi — srv. r. мать сыра земля, земля свята мати,[1]) — ale ze staré doby, z vlastního pohanství není proto dokladu. Jedině v pozdním (XIII. st.) „Chožděniji bogorodicy po mukam“ čteme, že lid jmenoval bohy: slunce, měsíc, *zemi* i vodu,[2]) ale vzhledem k naprostému nedostatku jiných dokladů nemá tento při své povaze, opřené o cizí originál, žádné průkazné váhy. Ctění *Matky země* — *Nerthus* u řady národů Tacitem mezi germánské Svevy čítaných nemožno klásti do mythologie slovanské, ač se tak častěji činí.[3])

---

[1]) *Máchal* Nákres 12 sl. Podle pozdější ruské představy i Jar (Jarilo), bůh jara, oplodňuje matku zemi. O zemi matce u Litevců *Schrader* Lex. 870.

[2]) „То они все богы прозваша, солнце и мѣсяць, землю и воду, звѣри и гады“ (*Tichonravov* Пам. отр. лит. II. 23).

[3]) *Bogusławski* Dzieje I1. 774 sl., *Szulc* Myth. słow. 114. Jinak o této bohyni srv. na př. výklad *Helmův* Altg. Rel. 314.

III. SLOVANSKÁ THEOLOGIE.

Na stupni fetišismu a pouhé demonologie vzniklé z přímé aminisace přírody nebo z ctění předků zůstali státi jen národové kultury nejprimitivnější. Celková kultura starých pohanských Slovanů byla však tak pokročilá, že už předem smíme předpokládati u nich i vyšší stupeň vývoje náboženského. A to nám také prameny potvrzují. Slované neprestali před tím, než k nim přišlo křesťanství, na víře v demony přírodu oživující a ve vlivně působící duše předků, nýbrž přešli i k vytvoření bytostí vyšších, někdy zjevně anthropomorfních, které byly nadány zvláštními, speciálními a vynikajícími silami a které těmito vlastnostmi povýšeny byly nad jiné démony přírodu naplňující, — tedy k bytostem, jež zvali sami b o h y, názvem asi nedomácím, přejatým od Indoiránů způsobem dosud nevysvětleným.[1])

Podnětů k povstání představy boha a k spojenému s tím processu bylo u Slovanů několik.

---

[1]) Slovanské jazyky mají všechny pro tyto bytosti termin *bogъ* (r. богъ, malor. біг, bulh. богъ, srbch. *bog*, č. *bůh*, p. *bóg*, hluž. *bóh*, dluž. *bóg*, polab. *büōg*), slovo s kterým lze srovnati stind. *bhágas* — pán, stper. *baga* — pán, bůh, nper. *bag* — bůh, fryž. přijmení Diovo βαγᾶιος, arm. *bagin* (*Justi* Handb. d. Zendspr. 209), a které proto mnozí filologové pokládají u Slovanů za výpůjčku z íránštiny, přejatou nejspíše prostřednictvím íránských Skythů nebo Sarmatů (*Berneker* EW. 66, *Kretschmer* Einl. 81, *Schrader* Reallex. 302, *Hehn* Kulturpflanzen 44, *Hirt* Indogerm. 589, *Solmsen* KZс. 34, 49, *Hujer* Úvod 49, *Mikkola* РФВ. 49, 270 sl., *Kors* Сборн. Харьк. XVIII. 53, *Vasmer* Rocz. sław. IV. 161, VI. 173, a *Msceriane* РФВ. 65, 171, 236 s literaturou).

Jiní proti tomu mají je za sourodé s írán. *baga*, tedy za domácí, utvořené od téhož kmene, jenž se jeví ve slovech *bogatъ*, *ubogъ*, *nebogъ* a vykládají význam boga za „udíleče, dárce“ (tak *Janko* Pravěk 16, lépe *Brückner* Enc. pol. IV. 2, 165). *Jagić* sám už r. 1901 pronesl se v tom smyslu, že sice výraz *bogъ* byl už v původním slov. slovníku, ale ve významu jiném, a že významu „boha“ nabyl teprve později vlivem východním (Archiv sl. Phil. *XXIII*. 536).

1. Předně některé zjevy přírodní působily přirozeně mocněji než druhé na duši lidskou, bouře s bleskem na př. nebo slunce jistě více, nežli vítr, déšť nebo tišina lesní nebo pramen ze země tryskající a tím povstala přirozeně představa, že personifikace jejich neb demoni v nich dlící a je ovládající jsou síly různé, že jsou jedni vlivuplnější a s hlediska lidského mocnější a vyšší, nežli druzí. Ve směru tom je zejména důležitý vznik bohů z demonů vegetaci ovládajících,[1]) kterýžto vznik souvisí úzce s rozvojem zemědělství, jeho potřebami a zdarem. Rovněž tak vznikli demoni pro jisté speciální a důležité funkce a nabyli během doby i podoby lidské, zejména když jejich původní slovní označení ztratilo svůj etymologický význam a stalo se jménem osobním, více méně nesrozumitelným.[2])

2. Vedle toho však už prostý vývoj samého kultu působil v podobném směru. Modlili se a obětovali odedávna demonům, ale ne zároveň všem. Každá rodina nebo rod, obec vyvolovaly si přirozeně jednoho, dva nebo vůbec omezený počet demonů, k nimž chodili s obětmi a s modlitbami na určitá místa, na něž zvykly, na něž se kult pomalu tradicí vázal — tak vznikla místa posvátná i chrámy — a tím se rovněž počala differenciace, specialisace a vyvýšení určitých demonů, jimž tento speciální kult v obci patřil, nad ostatní.

3. Také v kategorii demonů vzniklých z duše předků vyvinula se podobná differenciace, neboť zajisté vůdcové rodů a kmenů zůstali i na onom světě v představě pozůstalých náčelníky, tedy bytostmi vlivnějšími, vyššími ostatních, jimž podobně náležel speciální kult před jinými. A tito náčelníci, rovněž jako sub 1.—2. vyvýšení přírodní demoni, při zmohutnění sociální nebo politické moci některých rodů a kmenů, ovládnuvších jiné, nabyli tímto způsobem další, ještě širší platnosti.[3]) Nebyli již jen bohy jednoho rodu a kmene, nýbrž bohy více kmenů, na př. celých politických

---

[1]) *Wundt* Völkerpsych. IV. 1, 503 sl.

[2]) Ve smyslu Usenerových „Sondergötter" (*Usener* Griech. Götternamen, Bonn 1896, 75 sl., 279 sl., 316. Srv. i *Helm* Altg. Rel. 36 sl). Jak se tito speciální bohové tvořili, vidíme názorné příklady v antické mythologii. Fabius Pictor udává na př. už 12 speciálních bohů, které vzývali při polních pracích.

[3]) Při tom zajisté netřeba vylučovati, že na vytvoření personifikovaných bohů této kategorie působily místy i tradice o kmenových herolch, tak že se místy stal bohem idealisovaný heros. Srv. Wundt II. 3 (Mythus) 420 sl.

svazů kmenových, jež tím dostávaly vedle politického a hospodářského pojítka vůči jiným ještě pojítka náboženského rázu. Určitá božství a určitá kultovní střediska stávala se tak představitelem, příznakem a majetkem celých velkých skupin národních, jak toho máme názorné doklady u Slovanů ruských a ještě více u baltických ve svazu obodrickém a lutickém.

4. Kde pak kult dospěl tak daleko, že povstala i kasta kněžská, zvláštní třída lidí, jejichž povoláním a řemeslem bylo kult prováděti a říditi, dán byl tím další a snad místy vůbec nejsilnější popud k vyvinutému systému bohů. Této kastě, v jejíchž rukou se soustřeďoval vždy jistý stupeň vlivu a moci na ostatní lid, nešlo za nějakou dobu jen o pouhé tradicionální provádění kultu, nýbrž i o jeho prohloubení, zdokonalení, rozšíření. Kasta sama vymýšlela a tvořila kulty nové, kterými bylo lze na lid působiti a tím uměle tvořila nebo aspoň podporovala tvoření nových bohů. Zejména systémy a genealogie božské děkují namnoze za vznik a prohloubení své kněžím. Všude, kde vidíme pokročilou hierarchii, setkáváme se i s vyspělým systémem bohů; tak bylo i u Slovanů tam, kde se vytvořila v době pohanské zvláštní kasta kněžská.

5. Konečně nelze ani u Slovanů při vzniku pohanských, nám známých bohů podceňovati vlivu sousedních mythologií germánských, potom finnské, iránské a kultů řeckořímských. Vliv ten můžeme doložiti aspoň pro konec doby pohanské, jak dále uvidíme.

Takovýmito podněty a cestami dospělo i staroslovanské náboženství, třebas ne rovnoměrně a na všech místech stejně, — bylo Slovanstvo v té době již příliš rozsáhlé, nejednotné a pod vlivy různými — k řadě a systému skutečných bohů. I Slované měli svůj kruh bohů, svůj slovanský Olymp.

Charakteristikem slovanského Olympu jest, ze není společný celému Slovanstvu, ba že ani důležité a význačné jeho členy nemůžeme doložiti na všech slovanských stranách. Nevznikl tedy a nevyvinul se rovnoměrně po všech národech. Příčinou toho jest, že v době, kdy vznikali slovanští bohové — a jak jsem právě řekl, velkou úlohu při tom měly vlivy cizí a předchozí vznik kněžských kast — bylo už Slovanstvo příliš rozšířeno a rozptýleno na ohromném prostranství, jednotlivé jeho části byly už bez vzájemného spojení a také každá podléhala vlivům jiným, západní Slo-

vané na př. hlavně jihogermánskym, východní severogermánským a orientálním, jižní řeckořímským a thráckoillyrským. Tím se stalo, že se vytvořily okruhy více méně lokální, jejichž božští členové neměli více času, aby pronikli dále k ostatním Slovanům, poněvadž se zatím dostavil obrat ke křesťanství. Tím však nechci říci, že by u Slovanů vůbec nebylo bývalo bohů s významem širším a ctěných šíře, po celém Slovanstvu.

Předně musíme a priori připustiti, že se vývoj ve vyšší stupeň náboženský udáti mohl již před differenciací slovanskou, tedy v jednotě praslovanské, ba i připustiti, že Slované mohli přinésti si jednotlivé vyšší představy božské už ze společného fondu indoevropského. Jakkoliv není věc zabezpečena, přece jsou vážné důvody pro podobné výtvory v pravěku indoevropském. Divinace nebes, divinace matky země, a zejména existence bohů solárních jsou zjevy, pro jejichž existenci už v pravěku asijském mluví dosti věcí. Přes rovnici skr. *Dyāúš pitā* — ř. Ζεύς πατὴρ — lat. *Juppiter* — g. **Tiuz*, sthn. *Ziu* [1]) nelze na př. přece jen tak lehce přecházeti, jak se nověji činí. Jsou-li pak zde podstatné předpoklady pro vznik vyšších demonů, platí totéž i pro jednotu praslovanskou. Vyloučiti z ní a priori divinace vynikajících zjevů nemůžeme, a tím také nemůžeme vyloučiti vytvoření nějakého všeslovanského boha vedle jednotlivých a pozdějších lokálních.

Na druhé straně však dlužno uznati, že prameny nedokládají nám žádného boha tak, abychom mohli říci, že byl nesporně všeslovanský. Žádný bůh není doložen přesně u všech Slovanů, ani Perun, ani Volos, ani Svarog. Nicméně nemohu souhlasiti s těmi, kteří i v těchto zjevech chtějí viděti jen lokální, ba docela i pozdní, neslovanské, nebo vymyšlené formy a širších bohů neuznávají.[2]) Toho lze docíliti jen násilným adaptováním pramenů, neboť tyto mluví přece, jak dále uvidíme, rozhodně pro širší význam těchto bohů a i když nelze mluviti o jejich naprosté všeslovanskosti, jsou to přece jen bohové mnohem více než lokální a bohové starší,

---

[1]) *Hirt* Indg. 506. Jinou rovnici boha označující sestavuje *Schrader* (Reallex. 302): skr. *dēvá*, lat. *deus*, lit. *diewas*, ir. *dia*, *stn. tivar*, ř. δῖος.

[2]) Srv. na př., jak se nejnověji vyjádřil Al. Brückner v díle Enc. Polska IV. 2, 154 (Krak. 1912): „Każdy kult pogański jest zresztą miejscowy, rodowy, co najwyżej szczepowy, i o bóstwach ogólnosłowiańskich nie może być mowy". Srv. i str. 155. Podobné stanovisko zaujímá nově i *Aničkov* Языч. Русь passim.

patrně starší jiných, místních. Pro větší stáří[1]) mluví jednak jejich větší geografické rozšíření, připadající do doby předkřesťanské — po pokřestění se jistě již nešířili — jednak pak ta věc, že to jsou vesměs bohové, representující důležité zjevy nebeské nebo funkce, které nad jiné byly významny v zemědělském životě starého Slovana, které přímo vyžadovaly vytvoření specifických bohů a které i v jiných náboženstvích k vytvoření tomu dospěly. Jsou to divinace nebeských zjevů, zejména bouře a hromu s bleskem a dále divinace slunce, o jejichž významu pro hospodářství netřeba se šířiti. Dále je to specifický bůh (*Sondergott* Usenerův) funkce, která je rovněž před jinými důležitá při vedení hospodářství — bůh ochraňující a pěstující stáda. Význam obou při zemědělském a pastýřském bytu starých Slovanů byl nutně takový, že musil přivésti k sesílenému a zvýšenému kultu a tím i k vytvoření demonů nad jiné vynikajících. To je důsledek i jinde doložený a nutný.[2]) Je proto už a priori přirozeno, očekávati v pohanské víře slovanské tyto druhy božstev domácích, prastarých a všude rozšířených. Nehledíc zatím, v jaké formě a pod jakým jménem se nám tato božstva objevují na konci doby pohanské, byla zajisté ctěna u všech Slovanů. Tohoto předpokladu nesmíme opustiti ani, když pro ně na konci pohanství nenajdeme společného názvu u Slovanů. Podstata jich byla všude stará a praslovanská.

S tohoto hlediska dívám se na spory, které existují mezi jednotlivými mythology o to, zda-li Perun, Svarog, Dažbog, Veles a jiní byli společní bohové všeslovanští, čili ne. Podstata jich byla najisto společná; to nám ukazuje přesvědčivě nejen praehistorie kultury arijské, nýbrž i funkce a význam jich samých. Otázkou bude vždy jen, zdali určitá forma, označená určitým jménem, byla na konci pohanství ještě formou všeslovanskou, čili jen pozdější obměnou lokální, vzniklou po rozchodu Slovanů a po uvolnění bývalé jednoty. Že na př. Perun, Svarog, Veles nejsou jen pozdní lokální výtvory, nýbrž starší slovanská divinace

[1]) Ovšem o tom, zdali náleželi už jednotě praslovanské, nelze mluviti, poněvadž není vůbec důkazů nebo dokladů.

[2]) O důležitosti a stáří solárních božství u Indoevropanů a vůbec srv. *Schmidt* Ursprung I. 46, *L. Frobenius* Das Zeitalter des Sonnengottes I. Berlin 1904 a *Tylor* Úvod do anthr. 400 sl. Jak hospodářské zájmy (zejména u polního hospodářství) byly v čele všeho kultu a vůbec v čele poměru člověka k bohu, vidíme dobře z litevských a žmudských tradic zachovaných Lasickým (vlastně J. Laskowským) ze XVI. stol. a vyložených u *Brücknera* Litwa 100—103.

jistých zjevů a funkcí, které pouze místy na konci doby pohanské zatlačeny byly formami novými s novým pojmenováním, ukáží nám, tak doufám, prameny dále sebrané a sestavené. Skepticism, který vznikl za posledních dvaceti let a jenž vedl k postupnému vymýcení celé řady bohů z mythologie slovanské, měl sice správný podnět a základ a přinesl mnoho dobrého ve prospěch kritického posuzování materiálu, ale zašel dnes po mém soudu příliš daleko. Heslo „nebylo všeslovanských bohů" ochudilo příliš a zbytečně pohanský Olymp slovanský, speciálně pokud se Peruna, Svaroga i Velesa týká.

Sám mám přesvědčení, že božství bleskovládné, zprvu jen apellativem *perunъ* označené a neanthropomorfisované,[1]) rovněž jako divinace slunce s appellativem *svarogъ* a demona stáda chránícího, byly prastarým majetkem Slovanů; ale ovšem do konce doby pohanské se neudržely u všech, nýbrž byly místy zatlačeny a nahrazovány novými lokálními obměnami, někdy i uměle zkonstruovanými a odjinud přinesenými. Dívaje se s tohoto hlediska na význam jmenovaných tří bohů slovanských, uvádím a probírám je zvláště, mimo další lokální okruhy bohů. Nemohu sice říci a nepravím tedy, že Perun, Svarog s Dažbogem nebo Veles byli bohové všeslovanští; to zejména pro konec doby pohanské, o níž jedině něco více víme, neplatí, a nejsou pro to doklady, — ale rozhodně byli mnohem více a zcela něco jiného než různí ti bohové lokální, kteří povstali buď po jednotlivých kmenech nebo po jednotlivých kulturních oblastech, když se už Slovanstvo rozpadlo a když na jeho víru počaly působiti silné vlivy cizí, zejména místy vytvořený stav kněžský. Takových okruhů bylo více, ale jen o některých máme zprávy a to ještě nejisté i kusé. Velmi kusé jsou naše zprávy o okruhu ruském, bohatší a jasnější o polabsko-baltickém. Málo víme o okruhu jižních Slovanů a téměř nic o polském nebo českém, ačkoliv by bylo chybou předpokládati, že tam snad nebylo vůbec ani náběhu k vytvoření vyšších stupňů mimo ohlasy zmíněných tří božstev starých. Ale o tom všem dále více na příslušných místech vyložím. Zde jsem chtěl jen uvésti předem povšechnou charakteristiku a odůvodniti svůj vnější rozvrh následujícího líčení.

---

[1]) Že také Germáni ještě v I. stol. př. Kr. ctili slunce, měsíc a oheň nepersonifikované, dokládá Caesar BG. VI. 21.

1. Bohové širšího významu.

Perun, Svarog (Dažьbog) a Veles.

Perun. První veliké části Slovanstva společným božstvím byl Perun jako zřejmá personifikace bouřícího nebe s hromem a bleskem. Nemůžeme sice Peruna doložiti u všech Slovanů, ale každým způsobem nebyl jen bohem lokálním, ruským, jak nověji někteří dokazují. A jestliže Prokopios v VI. stol. za hlavního boha Slovanů uvádí anonymně boha bleskovládného,[1]) byla to patrně tatáž bytost, kterou u severních máme označenou jménem Perunovým.

Vůbec víme o Perunovi nejvíce ze všech starých slovanských bohů, ovšem teprve z pozdní doby pohanské. Nehledíme-li ke právě vzpomenuté zprávě Prokopiově, dokládá nám jej pro starou Rus především kijevský letopisec jednak ve svých reminiscencích na pohanství ruské, jednak v textu starých smluv Rusů s říší byzantskou, pocházejících z r. 907, 945 a 971.[2]) Rusové v nich přísahají při Perunu a Volosu a ve smlouvě druhé z r. 945 slyšíme na konci: „Jestliže kdo z lidí ruských, ať křesťan nebo nekřesťan, přestoupí to, co na tomto listě napsáno, zaslouží, aby zemřel svou zbraní a aby byl proklet od Boha i od Peruna, jak přestoupí svou přísahu." K tomu (při druhém dni) podotýká dále kronikář: „Igor povolal posly a přišel na chlum, kde stál Perun, i odložili zbraně své i štíty i zlato a šel Igor k přísaze i lidé jeho, co bylo Rusů pohanských."[3]) O něco později podle vyprávění téže kroniky velký kníže Vladimír v Kijevě r. 980: „postavil modly na chlumu vně dvorce věžního: a sice Peruna dřevěného s hlavou stříbrnou a zlatým vousem, dále Chrsa, Dažьboga, Striboga, Simargьla a Mokoš. I obětovali jim, nazývajíce je bohy a přiváděli syny své i dcery a obětovali běsům. I poskvrnili zemi obětmi svými i po-

---

[1]) BG. III. 14: Θεὸν μὲν γὰρ ἕνα, τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσι εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα ἅπαντα.

[2]) Let. lavr.[3] 31 (и мужи его по Русскому закону кляшася оружьемъ своимъ и Перуномъ богомъ своимъ и Волосомъ, скотьемъ богомъ) 52 (srv. násl. poznámku), 72 (да имѣемъ клятву отъ Бога въ негоже вѣруемъ, въ Перуна и въ Волоса, скотья Бога).

[3]) l. c. 52: и да будеть клятъ отъ Бога и отъ Перуна, яко преступи свою клятву, 53: и приде на холмъ кде стояше Перунъ и покладоша оружье свое и шиты и золото . . .

skvrnila se země ruská i chlum ten."[1]) Podle další zprávy k témuž roku ujec Vladimírův Dobryňa postavil u Novgorodu nad Volchovem modlu Perunovu, které Novogorodci také obětovali jako Bohu.[2])

Ale netrvalo to dlouho a Vladimír kníže, přijav r. 988 křest, kázal modly zničiti. Letopisec názorně líčí tuto událost[3]) a mezi jiným praví: „Rozkázal modly vyvrátiti a jedny rozsekati, druhé do ohně vrhnouti. Peruna pak poručil přivázati koňovi k ocasu a vléci s chlumu po Boričevu na potok a 12 mužů ustanovil, aby jej bili holemi, ne proto, aby to dřevo cítilo, ale na potupu běsu. .... Když jej vlékli po potoku k Dněpru, pohani plakali, neboť nepřijali ještě svatého křtu." Vladimírovi lidé hodili jej do Dněpru a z nařízení knížete odstrkávali jej, kdykoliv se přiblížil ku břehu, dokud se nedostal za prahy. Potom jej ostavili, načež jej vlny vyvrhly na písčinu, která ještě na počátku XII. století slula Perunova — перуня рѣнь[4]). Po zvrácení modly Vladimír postavil na chlumu na místě jejím chrám sv. Basilia.[5]) Podobně stalo se Perunovi novgorodskému, jehož obětiště zrušil r. 989 biskup Akim, a jehož modlu vyvrácenou kázal hoditi do Volchova. Také

---

[1]) „И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единъ и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна а главу его сребрену а усъ златъ и Хърса, Дажьбога и Стрибога и Сtowards марьгла и Мокошь. [И] жряху имъ, наричюще я богы [и] привожаху сыны своя и дъшери и жряху бѣсомъ [и] оскверняху землю требами своими . . . (Let. lavr. 77[3]). Z výroku усъ златъ utvořil později Herberstein nového ruského boha *Uslada*. Už zde dlužno podotknouti, že podle rozboru A. Šachmatova, s nímž souhlasí J. Aničkov, tito bozi ocitli se teprve jako vstavka v třetí redakci (Начальний сводъ), sestavené okolo r. 1095 (*Šachmatov* Раз. 11, *Aničkov* Яз. 313).

[2]) Lavr. ruk. (78[3]) zmiňuje se jen o modle, ale v Ipatějevském a Chlěbnikovském čteme „Перуна кумиръ" (ПСРЛ. I. *34*).

[3]) Lavr. let. 114[3].

[4]) Jméno to dnes již neexistuje. Ale za to existují v Rusi jiná, které analogicky k tomuto vypravování původ svůj vzala z jména Perunova, tak ves Perunovo na Volze, selo Perunina v új. vyšegonském, Pioruńci u Vilna, Piorunový most v új. ihumeňském (Słown. geogr. pol. VIII. 184, *Barsov* Очерки 203, 256, 315). U Velkého Novgorodu byl Perunský monastýr podle zprávy Guagniniho (srv. dále). Méně jisté je spojení s Perunem jména *Peryň* u V. Novgorodu na Volchovu. (Srv. Archiv sl. Phil. 1901, 477 a *Semenov* Геогр. Слов. IV. 78).

[5]) Lavr.[3] 116 (И постави церковъ съ. Василья на холмѣ, идеже стояше кумиръ Перунъ и прочии). Topografii pohanských božišť v Kijěvě viz u *Golubinskěho* Ист. р. ц. I. 1, 182.

tuto modlu bili tak, že běs, který v ní byl, volal srdcelomně: ,,O běda mně, padl jsem do nelítostných rukou!"[1]) Zprávu tu z letopisu Novgorodského opakují i zkrácené annály tamějších chrámů a ještě Guagnini r. 1581 připomíná nejen kamennou modlu Perunovu, jež kdysi stála na místě pozdějšího Perunského monastýru, nýbrž ví docela, jak vypadala (jako člověk, jenž držel v rukou křesadlo v podobě blesku) a jak hořel před ní posvátný oheň z dubového dříví, jenž pod ztrátou hrdla hlídačova nesměl nikdy vyhasnouti,[2]) samé zprávy, které sice nikde potvrzeny nejsou, ale jež konečně mohly býti ještě v XVI. stol. živou starou tradicí.

Vedle těchto starých letopisných zpráv figuruje Perun, jako starý pohanský bůh, ještě v řadě textů od XI. stol. počínajíc. Tak ho vzpomíná Память и похвала кн. Владимиру мниха Іакова и Житіе св. Владимира,[3]) apokryf Бесѣда трехъ святителей,[4]) apokryf ruk. XII. stol. Хожденіе Богородицы по мукамъ,[5]) Слово и откр. св. апостолъ v rukopise XVI. stol.[6]) atd.,[7])

[1]) V Sofijském letopisu (ПСРЛ. *V*. 121) čteme ještě další názorné detaily tohoto odklizení Peruna k r. 991: И пріиде къ Новугороду архіеп. Якимъ и требища разори и Перуна посѣче и повелѣ въврещи въ Волховъ. И повязавше ужи, влечахуть и по калу, біюще жезліемъ и пихающе и въ то время вшелъ бѣ въ Перуна бѣсъ и нача кричати: о горе, охъ мнѣ! достахся немилостивымъ симъ рукамъ; и принуша его въ Волховъ . . . И заповѣда никомуже нигдѣже переняти его. Иде Пидьблянинъ рано на рѣку, хотя горнеци везти въ городъ, оли Перунъ приплы къ берви и отрину и шестомъ: Ты, рече, Перунище, до сыти еси ѣлъ и пилъ а нынича поплови прочь, плы изъ свѣта некошное!"

[2]) Moscoviae descr. 1581 (ed. *Starczewski* I. 10: In hac civitate erat olim quoddam idolum Perun appellatum, hoc in loco, quo nunc est monasterium Perunski monastyr ab idolo eodem dictum). Sarnicki (Ann. Polon. 1587) dovolávaje se této zprávy, zove boha Pyoranus, Pyorunus (ed. r. 1712 II. 1043). Jiné tradice o novgorodském Perunu viz u *Rożnieckého* Archiv sl. Phil. 1901, 477 sl.

[3]) *Sobolevskij* Сб. въ память крещ. Руси. 18, 26, 42.

[4]) Srv. *Afanasjev* Поет. воззр. I. 250. Zde se připomínají dva andělé hromovládní: елленскіи старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ.

[5]) Srv. dále citát na str. 121 a mé SS. II. 144.

[6]) Srv. dále citát na str. 121 (*Tichonravov* Пам. отр. р. лит. II. 23).

[7]) *Vladimirov* (Поуч. 196) vidí Peruna i v soše, stojící v horském chrámu ,,slovanském" u Mas'údího, což je však bezpodstatne. Srv. výše str. 84. Za to srv. na př. připomínku Peruna, Roda a Rožanic v Slovu o идолоmаніи XVI. st. (v slov. Vostokově — *Sreznĕvskij* II. 920) a v Skládání o Mamajově pobojišti čteme: ,,Мамай же царь . . . нача призывати боги своя: Перуна, Салманата, Мокоша, Раклия, Руса и . . . Ахмета." (Мам. поб. 60, *Sreznĕvskij* II. 920.)

a také řada ruských církevních kázání a poučení z XI.—XII. stol. připomíná pravidelně mezi bohy, kterým se Slované klaněli před přijetím křesťanství, na význačném místě Peruna,[1]) a ohlasy toho jsou i v pozdních dotaznících zpovědních.[2])

Část těchto zpráv opírá se jen o tradici letopisnou, ale jiné jsou jistě neodvislé, tak zejména některá církevní poučení, v nichž je výčet pohanských bohů jiný nežli v letopise; jedni chybějí, ale za to jsou připomínáni jiní, jichž letopis nezná, a vůbec svérázným způsobem. Perun však je tu i tam a je nesmírně poučno, že Slovo sv. Grigorija, ať již byl výčet bohů tam vložen v XI. století nebo teprve na počátku XII., zove patrně podle domácí tradice, vzpomínajíc přejímání cizích kultů a bohů od Slovanů, Peruna výslovně starším, domácím bohem slovanským, a praví při tom opět výslovně, že se Slované na okrajinách dosud k němu modlí, třebas jen potají, nemohouce se odloučiti od pověry pohanské . . .[3]) Je to velmi vážný doklad k historii a významu Perunovu na Rusi. Že se tento bůh objevuje vedle jiných starých bohů ještě v řadě pozdějších slovanských kronik, opírajících se o staré kroniky ruské Herbersteina a Guagniniho, je ovšem přirozeno, ale nepotřebuji zde těchto pozdních ohlasů opakovati.[4]) Za to bych uvedl

---

[1]) Tak Slovo sv. Jana Zlatoústého, sv. Grigorija a Slovo něk. christoljubca (*Tichonravov* Лѣт. IV. 89, 90, 97, 99, 107, *Vladimirov* Поуч. 224, 225, 227, 231, 233, *Aničkov* Яз. 374, 384).

[2]) Srv. *Aničkov* Яз. 267 a *Smirnov* Сборн. посв. В. О. Ключевскому (M. 1909) 224.

[3]) V novgorodském rukopisu sofijské bibliotéky čteme: ,,Оттудаже начаша елини ставити трапезу роду и рожаницамъ. Таже егюптяне. Таже римляне. Даже и до словенъ доиде. Се же словѣне начали трапезу ставити роду и рожаницямъ. Переже перуна бога ихъ а преже того клали требы упиремъ и берегынамъ. По святѣмъ крещении перуна отринуша а по Христа Господа Бога яшася. Нъ и ныня по украинамъ ихъ молятся проклатому богу ихъ перуну, хърсу и мокоши и виламъ. Нъ то творять акы отай. Сегоже не могут ся лишити, наченше въ поганствѣ, даже и доселѣ (*Vladimirov* l. c. 233). Podobně v Pajsijově Sborníku (*Vladimirov* 232). Srv. i *Aničkov* Яз. 385.

[4]) Srv. aspoň doklady citované u *Středovského* Sacra Mor. hist. (1710), 34—35. Také do rumunských kronik přešli tito a Długošovi bohové, na př. do dvou z XVIII. stol. citovaných *M. Gasterem* v stati Rumunische Beiträge zur russ. Götterlehre (Archiv sl. Phil. XXVIII. 175). V starém slovanském překladu Jana Malaly (ed. *Obolenskij* 1851, XXI) čteme sice ,,Перкунови рекше грому,“ ale to je zmínka o bozích litevských, jak ostatně ukazuje i tvar jména Perkun (srv. dále str. 101). V let. Gustinském

list haličského knížete Lva Daniloviče diecesi přemyšlské z r. 1302, v němž se praví o hranici biskupství: „А отъ той горы до Перунова дуба горѣ Склонъ".[1]) — Doklad je zajímavý pro geografické rozšíření lidového podání na Rusi a pro posouzení nových theorií o úzkém, varjažském významu Perunově.

Proti této řadě starých ruských zpráv, jimiž kult Perunův v Rusi nesporně je doložen, setkáváme se u ostatních Slovanů s doklady jen řídkými nebo spornými, anebo takovými, jež mohly vzniknouti teprve později tradicí literární tak, že jimi existence Peruna pro dobu pohanskou potvrzena není. Nicméně se nemohu odhodlati z důvodů, jež ještě dále shrnu, abych je po příkladu některých vesměs negoval a je vesměs pokládal za pozdní literární ohlasy tradic ruských.

U vlastních Čechů bylo osobní jméno Perun,[2]) ale to samo pro existenci boha Peruna nic neznamená. Ze Slovenska vytiskl sice Kollár r. 1834 dvě písně starobylého rázu, v nichž vystupuje „buoh Parom",[3]) ale text jejich je velmi podezřelý a je důvodno souditi, že je Kollár aspoň mythologicky upravil, položiv Paroma za Krista.[4]) Ze starých slovenských pořekadel „parom do teba", „parom ti do duši", „parom ti do srdca", „kde si bol u paroma?", „parom ťa vzal", „peronova strela ho zabila" a podobných[5]) aspoň poslední tři ukazují, že Parom — Perun je tu zjevem zosobněným, nejen pouhým bleskem. Ostatní ukazují jen, že se slova Parom užívá dosud v původním významu blesku (srv. dále str. 101),

---

ztotožňuje se s Perunem: „Перконосъ си есть Перунъ бѣше въ нихъ (въ Руси) старѣйшій богъ (ПСРЛ. II. 257).

[1]) *J. Holovackij* Русск. хрест. Vídeň 1854, 317.

[2]) Archiv č. II. (1450), *Krek* Einl. 385. Zpráva Chr. Hirsmentzela a J. Středovského o Perunovi v moravském Brně (Sacra Mor. hist. 35, 223) je holý výmysl.

[3]) *Kollár* Zpievanky (Budín 1834—5) I. 5. V písni o Paromovi a Ratce čteme: „Buoh Parom za oblakami a vidi to nahněvany. Tresk! zahrnu jej do čela. Hned i s deckem zkameněla." Další píseň počíná: „Za onich časov, za starych bohov, za boha Paroma . . . .". Podezřelá je i Kollárova frase: „Ký že ti perun, perunský perun zuby ukázal". Srv. *Jireček* Studia 162.

[4]) Proto je dobře odmítl už *Legér* Myth. 61, po něm *Máchal* ČLid VI. 259, 349 a *Kraus*, Národopisný Sborník II. (1898) 81.

[5]) *Jungmann* Sl. s. v. Perun, *Máchal* Nákres 23, *Afanasjev* I. 251, *Jireček* ČČM. *XXXVII*. 153. Podobné srv. u *Dala* (s. v. Перунъ) z Bělorusi: „Кабъ цеба пярунъ треснувъ" — „Якій тамъ перунъ ляскае."

podobně jako v češtině slova hrom, v polštině slova piorun a v ruštině перунъ.[1])

V Polsku je nejen několik obcí se jménem Peruny, Piorunka, Piorunów, Piorynowo, Piorunówek, dále dvě říčky Piorunky, nýbrž i Perunowa gora u vsi Kłodzienky v pow. żolkiewském, u níž stával kdysi klášter. Sem bych připojil i štít horský zv. Perunowy dzial na levém břehu Popradu.[2]) Z historie dočítáme se, že polský král Vladimír zakázal páliti ohně Perunovi [3]) a z listiny haličského knížete Lva Daniloviče z r. 1302 víme už, že „dub Perunův" byl tehdy mezníkem statků diecese přemyšlské.[4]) To nemůže značiti jen dub bleskem zasažený. Málo známek, ale jedna rozhodně, ukazuje na existenci kultu u polabských Slovanů. Tito totiž zvali čtvrtek dnem Perunovým — *perendan, perŭndan*,[5]) což, i kdyby vzniklo vlivem germánským (srv. Donnerstag), přece jen ukazuje na ctění personifikovaného blesku — peruna, analogického Donaru. S tím ostatně souhlasí i zpráva anglického mnicha Doderika z r. 1141, že Lutici ctili Thora.[6]) Ostatně pravděpodobně i božství ctěné v pomořské Korenici a označené od Saxona Grammatika jménem *Porenutius*, není než syn Perunův, Perunič (srv. analogii Svarožiče v Retře), třebas podle popisu jeho idol byl typu u Polabanů obvyklého, jiného než Perun ruský, maje čtyři tváře a pátou na prsou,[7]) což však neodporuje identifikaci s Perunem, protože u baltických Slovanů bylo vůbec lokálním zvykem dávati bohům několik (až i 7) hlav a to i stejným božstvům různě, jak dále uvidíme. Za to, myslím, nelze spojovati stargardského

---

[1]) *Karlowicz* Sł. jęz. pol. s. v., Lud. XV. I. příloha, *Afanasjev* Поет. воззр. I. 250, *Hrinčenko* Слов. s. v., *Dalь* Сл. s. v. V Bělorusi jej lid dosud antropomorfisuje (*Dal* l. c.).

[2]) Słownik geograf. pol. VI. 591. VIII. 15 184.

[3]) *Erben* Riegrův Sl. naučný VI. 276. Za to je zcela nejistého stáří tradice o lovci, jenž se setkává v sandomiřských lesích s obrem Perunem (Archiv sl. Phil. V. 642).

[4]) Srv. výše str. 97. Dub byl vůbec, jak vidno z uvedených dokladů, speciálně Perunovi zasvěcen a uctíván u Slovanů tak, jako u Germánů. Srv. výše str. 76.

[5]) *Schleicher* Lautlehre d. Polab. Spr. 189, 327, *Miklosich* EW. 244 (doloženo Hennigem, Pfaffnigerem a Domeierem). Zajímavo je, že Černohorci dosud ctí hromovníka ve čtvrtek (*Rovinskij* Черногорія II. 2, 453, *Ivanov* Культ Перуна 149).

[6]) Hist. eccles. k r. 1069. MG. SS. XX. 55.

[7]) Saxo ed. *Holder* 578.

boha *Prove* s Perunem [1]) a také není jisto, že by nomenklatura některými na doklad kultu uváděná na jisto patřila sem.[2]) Ale název vsi Perun u Stralsundu není přece jen bez významu.

Z jižního Slovanstva možno uvésti už doklady méně jisté nebo jenom literární, ačkoliv ne bezvýznamné.

V jednom rukopise Žití sv. Demetria Soluňského, jejž znal Slavejkov, slovanský vůdce Chatzon ptá se před útokem na Soluň orakula na výsledek boje, načež mu bylo sděleno Pyrinem (ἐκ τοῦ Πυρήνος), že města dobude.[3]) V starobulh. překladě Alexandreidy, vloženém do překladu Jana Malaly z X. stol., nahrazen je (III. 13) Zeus řeckého textu slovanským Порунъ.[4]) Připomíná-li však v XVIII. st. mnich Spiridon ve své bulharské historii, že za jeho doby v Bulharsku ještě ctili Peruna: „и сего Перуна Болгари почитаютъ . . .[5]) a cituje-li se také v jiném rukopisu z konce XVIII. stol. (Сокровище дѣтемъ), psaném v západním Bulharsku, молнія — Перунъ,[6]) není ovšem těmito pozdními doklady nikterak zajištěno ctění Peruna v Bulharsku;[7]) ale beze všeho významu

---

[1]) Podle Helmolda (I. 52, 69, 83) neměl Prove soch a ctěn byl jen v posvátném dubovém háji (o jeho slavnostech a kněžích viz dále v odstavci o kultu). Konečné *ve* ve jméně jeho ukazovalo by spíše na sl. *pravo* (*Brückner* Arch. sl. Phil. *XIV*. 168). Mnozí však Prova stotožňovali s Perunem, tak už staří kronikáři (srv. *Středovský* SMHist. 34), nověji *J. Jireček* Studia 156, *Matusiak* Lud *XIV*. 199, *Bogusławski* Dzieje III 772 a i *Máchal* Nákres 23. Důvodem je to, že v jednom (ztraceném) štětínském rukopise Helmoldově bylo místo Prove — Prone (MGSS. XXI. I. 52). Podobně i v Chronicon slavicum z r. c. 1485 (ed. *Lindebrog*). V saské kronice (1153) se praví, že modla Pronova stála v Oldenburgu na sloupu a že měla v jedné ruce žezlo, v druhé žerď od praporu, na hlavě korunu a dlouhé uši, pod botou zvoneček (Petrus Albinus Meiss. Chron. X. 302).

[2]) *Krek* Einl. 385, *Bogusławski* Dzieje II. 772, *Heye* Slav. Ans. in Sachsen 11. (Pirna); Perun, Peron, Pyron (Prohn) sluje v listinách z let 1240—1245 ves u Stralsundu (Pomm. Urk. I 303, 600, 660, 727, 849).

[3]) *P. Slavejkov*. Житие на св. Дим. Сол. Цариградъ, 1868, 41. Mně nepřístupno. Srv. však *Ivanov I*. Культъ Перуна и южн. Славянъ. С.-Пб. 1904, 151. O vůdcovi Chatzonu a o legendě vůbec (ze VII. stol.) srv. mé SS. II. 234 sl.

[4]) Снъ бжїи Пороуна велика, Царь Александръ (*Obolenskij* Лѣт. Пер. Сузд. (M. 1851) XVI.

[5]) Ed. *Zlatarski* Спиридонъ Иеросимонахъ (Sofia 1900) 14. Srv. str. 91: молнiй или Перунъ. *Ivanov* l. c. 152, *Máchal* Bájesloví 145.

[6]) *Ivanov* l. c. 152.

[7]) To, co psal J. Voráček v článku „Perunova slavnost v Rhodopách" (Slov. Sborn. V. 26, 77, 123), týká se slavnosti sv. Ilije ve vsi Javorovu

přece nejsou, poněvadž dosvědčují, že tu tradice byla a že se udržovala, jak ostatně parallelně vidíme aspoň ze staré topografické nomenklatury srbskochorvatské i bulharské, o písních a vypravováních dnešní doby nemluvíc.[1]) Z této nomenklatury dosti hojné vedle názvů *Perunac*, brdo u Pazinu, *Perunovac* u Kragujevce a pod., zejména possesiva *Peruna dubrava*, *Perunja ves*, *Perunji vrh*, *Perun gora* v Dalmacii, Перунска планина u Kratova [2]) sotva lze spojovati s pouhým osobním jménem *Perun*. A jsou to názvy staré. Zajímavo je dále, že i u Jihoslovanů přenesen byl význam boha bleskovládce na sv. Iliju, jako s Peruna na Rusi, což nasvědčuje zajisté stejnému podkladu tohoto processu.[3]) Konečně lze uvésti, že alb. *peryndí* značí *Peryn deus*.[4]) To jest zajisté summa dokladů, kterých nelze jen tak zhola odmítnouti.

Že Slované ctili především nějakého boha bleskovládného, dosvědčuje v VI. století Prokopios tak určitě — θεὸν μὲν ἕνα, τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον νομίζουσι εἶναι —, že o tom nemůže býti sporu. Také zde padá na váhu, že bůh hromovládce je společný všem arijským náboženstvím, že vznikl patrně již ve svazu arijském a že jej důvodně i pro Slovany musíme předpokládati, což Prokopios přímo dosvědčil. Byl tedy takový přední, nad jiné povýšený a ctěný bůh u všech Slovanů na konci doby pohanské, a jest jen otázka, zdali jej všichni Slované zvali Perunem. U Rusů je Perun v této funkci doložen nesporně, jak jsme právě viděli a není důvodu, jenž by nás rozhodně nutil v ruském Perunu viděti přeneseného boha nordického, jak dovozoval před léty J. Jireček a dnes ještě soudí St. Rożniecki, Al. Pogodin a Al. Brückner.[5]) Praví-li letopisec, že Rusové, t. j. družina s knížetem

---

u Stanimaky. O podobných slavnostech v Makedonii u Velesu a Küstendilu srv. *Ivanov* 150.

[1]) *Ivanov* l. c. 153.

[2]) *Ivanov* 153—158, *Trojanović* Срп. Етн. Зб. XVII. 114., *Jireček* Gesch. Serb. I. 160 — Název Perin planina uváděl ve spojení s Perunem i Miklosich (EW. 244), a rovněž jihoslovanský název kosatce (Iris germanica) — *peruníka*. Srv. o ní u *Trojanoviće* l. c. 118. Také personale Perun, Perunica je na jihu hojné.

[3]) *Ivanov* 148, 150, 161, *Trojanović* l. c. 112, 121. Podle Voráčka l. c. 125 v Rhodopách každá téměř ves má na nejvyšším kopci kapli zasvěcenou Ilijovi.

[4]) *F. Korš* Влад. боги 54 (Сборникъ въ честь Н. Сумцова. Chark. 1909).

[5]) *Al. Brückner* Kwart. hist. XXVII. 103. Enc. pol. IV. 2. 153, 167, *Stan. Rożniecki* Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der rus-

přísahali po ruském zákonu, t. j. při zbrani své a pri Perunu svém bohu i Volosu, je tu snad viděti i ohlas zvyků nordických, ale pojem „ruský" v slovech letopiscových neznačí již pojem „nordický" nebo „germánský", nýbrž ruský v novém slova smyslu, v témž, v kterém mluví o ruské zemi, ruském jazyku a Rusi, — totiž ruskoslovanský a pohanský. Proto se titíž Rusové dovolávají vedle Peruna i Volosa slovanského. Pro tento výklad svědčí jednak současne vzniklé Slovo sv. Grigorija, jehož slovanský autor, jak jsme výše na str. 96 viděli, Peruna zove proti jiným neslovanským výslovně bohem slovanským,[1]) jednak neméně důrazně samo jméno Perun, které je buďto slovanské, vzniklé od kořene *per* — bíti a suffixu *un* a značí toho, kdo silně bije,[2]) tedy funkci, která je právě podstatou blesku personifikovaného — Peruna bleskovládce,[3]) anebo je slovanským derivátem výrazu praarijského, na nějž ukazuje rovnice sti. *Pardžanja*, norv. *Fjǫrgynn*, kelt. *(P)erkunia* — alb. *perendí* bůh, — lit. *Perkúnas* (pr. *Perkunis*, lot. *Pérkóns*), třebas jsou zde ještě obtíže hláskoslovné.[4]) Že z li-

sischen Mythologie (Archiv sl. Phil. 1901 XXIII. 499). *A. Pogodin* Лингв. и ист. замѣтки о богахъ Владимира Великаго (79). Je to ostatně stará these, kterou vyřkli už normanisti v polemikách o národnost Rusů, na př. starý *M. Pogodin* (srv. Rožniecki l. c. 471). Také *J. Jireček* měl Peruna a balt. Prona za přejatého nord. Thora (ČČM. 1863, 156, 162).

[1]) Teprve pozdější apokryfy, které vůbec mísí rády antické bohy se slovanskými, zovou, pokud vím, dvakráte Peruna bohem hellenským, majíce patrně na mysli Dyja (tak Слово и откр. св. апостолъ (srv. dále str. 120) a Бесѣда трехъ свят. (*Afanasjev* I. 250). Srv. i елеоньскій старець Перунъ v Slově sv. Grigorija (*Ivanov* l. c. 166). Rovněž v pozdním (XVII. st.) jihoruském Životě sv. Vladimíra (ed. *Sobolevskij*, Сборн. въ память 43) uvádí se místo Peruna Тый. Tento pohanský Тый nebo Дый musí se ze slov. mythologie vůbec vypustiti (*Famincyn* Бож. 125), neboť je to cizí jméno cestou literární sem zabloudilé (srv. i Slovo sv. Grigorija o изб. града ed. *Budilović* XIII Словъ 242: овъ Дию жьреть и другый Дивии," a stbulh. Alexandreidu ed. *Istrin* 84: влъхвованиe бабилонскаго Дия." Srv. i *Jagić* Archiv sl. Phil. IV. 423.

[2]) Suffix *un* sesiluje význam v kořenu tkvící. Srv. *běgunъ* — silný běžec, *vědunъ* — kdo mnoho ví, pol. *chwastun*, r. говорунъ — tlachal, игрунъ — hráč, опекунъ — ochránce, летунъ, č. *zevloun*, *křikloun*, *letoun* a pod. Také množství osobních jmen je utvořeno suffixem *un*. Srv. doklady sebrané u *Maretiće* Rad 82, 128 a *Ivanova* l. c. 145—147.

[3]) To je běžný výklad jména Perunova, který podal na př. *Jireček* Studia 154, *Leger* Myth. 65, *Krek* Einl. 386, *Ivanov* l. c. 144, *Janko* Pravěk 221. Proti tomu *F. Korš* (Влад. боги 54, Сборникъ Сумцова) zamítá výklad ze slovanštiny.

[4]) Srv. *Krek* Einl. 387—388, *Kretschmer* Einleitung 77 sl., 82,

tevského Perkúnas nevzniklo sl. Perun přejetím, pověděl dobře I. Ivanov.[1]) Proto dlužno ruského Peruna pokládati za starého boha domácího a zůstává jen otázkou, zdali i jiní Slované svého boha s funkcí bleskovládnou zvali Perunem, je-li Perun nejen ruský, ale i širší bůh slovanský.

I na tuto otázku dlužno odpověděti kladně na základě řady výše uvedených dokladů sebraných po ostatním Slovanstvu. Personalia *Perun* tu ovšem nerozhodují a také ne jihoslovanské jméno kosatce *perunika*, ale už řadu topografických jmen vsí, doubrav [2]), hor a planin, označených possessivem *Perunova*, nelze odvozovati od pouhých personalií, nýbrž znamenají spíše příslušnost k bytosti vyšší, nadlidské. Rovněž slovenský *Parom* je nejen stará představa lidová, nýbrž i zřejmá personifikace blesku, démon bleskem vládnoucí. U baltických Slovanů sice jméno Peruna bylo zatlačeno, podobně jako Svaroga a Velesa, jinými lokálními (tkví snad v korenickém *Porenutovi*, jehož jméno je příliš blízké jménu Perunovu), že však Perun obdobně germanskému Thorovi ctěn byl i u západních Polabanů, ukazuje nezvratně polabský název čtvrtku — *perůndan*. A připojíme-li k tomu z jihu slovanského ještě aspoň orakulum *Pyrina*, jehož se v VII. stol. ptá slovanský vůdce Chatzon, nebo *Poruna*, kterého starý bulharský překladatel Alexandreidy v X. stol. klade na místo hromovládného Zeva,[3]) máme před sebou zajisté dostatečnou řadu dokladů toho, že jméno Perun existovalo i u jiných Slovanů nejen ve významu blesku, nýbrž blesku personifikovaného, demona bleskem ovládajícího. Přechod udál se asi tak, jako jej stopoval Usener v Řecku a v Italii při výkladu pojmu Ζεὺς Κεραυνός a Juppiter Fulgur.[4]) Za tohoto výsledku je ovšem pravděpodobné, že kdyby nám byl Prokopios zachoval jméno slovanského δημιουργὸς ἀστραπῆς, bylo by nejspíše znělo Ποροῦν neb Περοῦν,

---

Schrader Reallex. 295, *Wiedemann* Beitr. z. Kunde d. idg. Spr. 1904, 9. sl., *Usener* Gr. Götternamen 109.

[1]) *Ivanov* l. c. 148. Proti Šeppingovi (Мивы слав. Яз. 116 sl., Фил. Зап. 1888, VI 6).

[2]) Dub byl vůbec, jak vidno z výše uvedených dokladů (str. 76), stromem Perunovi zasvěceným, Srv. i *Ivanov* l. c. 168.

[3]) Ostatně i překladatel citovaného Slova sv. Grigorija mohl býti Bulhar, jak by ukazovaly četné narážky na Bulhary (*Vladimirov* Поуч. 233).

[4]) *Usener* Götternamen 286. Srv. i *Jiráni* L. fil. 1910, 166.

a ne Svarog, jak myslil Krek.[1]) Je také dále nemyslitelno, že by se byla představa o bohu Perunu, kdyby býval byl omezen na normanskou Rus, rozšířila ex post po skončení pohanství po celém Slovanstvu a dostala se tak nejen do slovanských literatur, ale i do víry lidové. Domnívám se proto, že Perun je prastará, domácí, slovanská, zprvu neanthropomorfní divinace hromu a blesku, a poněvadž tento přírodní zjev nejvíce poutal pozornost a nejvíce naháněl úžasu i děsu lidem, spojen byl s představou demona, nad jiné mocného, jenž u Slovanů právě tak jako v mythech jiných národů mohutným účinkem své funkce povýšen byl během doby za boha předního, nejsilnějšího a anthropomorfisován. Srovnejme jen analogické postavy bleskovládného Dia v mythologii řecké, Jova v římské, Thora v germánské.

Na konci doby pohanské ovšem vývoj kultů lokálních přispěl k tomu, že stará postava bleskovládného demona byla zatlačena jinými. Jen na Rusi toho nebylo; tam byl Perun nejen bohem lidu,[2]) nýbrž uznán i varjažskou družinou s knížetem v čele za officiálního boha ruského, k němuž v prvé řadě bylo přísaháno a jehož anthropomorfní idól stál v čele ostatních, Vladimírem za knížecí a státní bohy ustanovených. Jen v tom smyslu mohu souhlasiti s výkladem I. Aničkova o officiálním rázu božství Perunova v Kijevě a v Novgorodě, ale ne v tom smyslu, že by byl Perun výhradně jen bohem družiny knížecí (tedy normanským), od knížete Vladimíra slovanskému lidu úředně ustanoveným, bohem, jenž lidu vlastně nenáležel, v nějž lid nevěřil a jenž proto také zanikl okamžitě, jakmile kníže s druzinou přijal křesťanství.[3]) Tomu odporuje vše, co víme o rozšíření Perunově u jiných Slovanů.

[1]) Einleit. 378.

[2]) Odtud Perun ve smyslu čerta přešel i k Finnům — *piru, perkere* (*Majkov* О древней культурѣ зап. Финновъ 1877, *Vladimirov* Поуч. 197).

[3]) *Aničkov* Языч. 262 sl., 268, 320 sl. Tím odpadá také to, co vykládá Aničkov o politickém významu aktu, sledujícím prý politické sjednocení oblasti kijevské a novgorodské a dále o kultu Perunově, zprvu jen uvnitř dvorce Vladimírova, později teprve vně jeho (319), aby byl kult i lidu přístupen. Perun stál na chlumě už před touto domnělou politickou reformou Vladimírovou, už za Igora r. 945 (srv. výše str. 93). Jinak však Aničkov sám zamítá St. Rożnieckého identifikaci Peruna s Thorem (l. c. 275) a pokládá jej podle výkladu Torpova (Wörterb. d. g. Spracheinheit. Gött. 1909, I. 234) za boha posvátného háje kijevského. Srv. g. *fergunja, fairguni* — chlum lesem krytý (323). K theoriím Aničkovým srv. i téhož stať „Old Russian Pagan Cults. Trans. of the III Congr. for the Hist. of. Rel. II. 244 sl.

Toho však při tom nechci popírati, že u východních Slovanů vlivem normanských Rusů, kteří přišli do Novgorodu a Kijeva s kulty a mythy skandinavskými, pomíšen byl zjev Peruna s analogickým germánským Thorem a lze dáti v tom za pravdu St. Roźnieckému, že na př. v Kijevě ctěn byl vedle Peruna i Thor, resp. ctěn byl Perun — Thor. Je konečně možné, že i letopisné zprávy o Turově božnici v Kijevě[1]) náležejí tomuto parallelnímu kultu [2]) a tak i ctění mlatu, jako symbolu blesku, jehož stopy nalézáme v ruských hrobech X. století, na př. v pohřebišti gnězdovském.[3])

Později, když ovládlo křesťanství, vidíme, že podobné vlastnosti, které měl dříve pohanský hromovládce Perun, lidová tradice slovanská přičítala proroku Eliášovi, z čehož soudili někteří mythologové, že křesťanská východní církev úmyslně restituovala kult Perunův, aby jej spíše vykořenila, ctěním proroka, který už podle biblické tradice byl pánem živlů, jehož poslouchaly vody, větry i blesk a jehož kult se ujal v řeckých krajích v 13. den kalend.[4]) Ruský i jihoslovanský folklor podává řadu dokladů této víry ve sv. Ilije gromovnika (Ilija jede na voze a hřmí, vládne bleskem proti nepřátelům božím, hojí rány způsobené ohnivými zbraněmi, vládne rosou, deštěm, suchem i krupobitím) a je také doložena už apokryfní Besedou Epifania se sv. Andrejem z XV. stol.[5]) Přímo však restituce této prokázati nelze a příslušný kult sv. Ilije mohl se vyvinouti bezprostředně z tradic o něm biblí i církví

---

[1]) Ipatějev. let. k r. 1146: скопишася вси Кіяне у Туровы божьницѣ (ПСРЛ. II. 22). V té době nebyla to ovšem svatyně pohanská.

[2]) *Rożniecki* l. c. 474. Později povstala i verse o církvi sv. mučedníka Turova (480). Jméno Tur je však doloženo jako jméno osobní u Slovanů (na př. archim. pečerské lavry Nikifor Tur) a nelze tudíž vyloučiti ani toho, že božnice mohla býti zvána podle takového personale.

[3]) Srv. ŽS. I. 653 (tab. XXXVII. 3). O ctění železného mlatu v Litvě viz *Brückner* Litwa 142, jinde *Helm* Altg. Rel. 191.

[4]) Tak především *L. Leger* Myth. 66, 73, Études de myth. slave I. (1895), *Máchal* Nákres 24, *Ivanov* l. c. 148, 150, 161 sl., *Trojanović* l. c. 112, 121, *Voráček* l. c., *Afanasjev* I. 469 sl., *Azbukin* Очеркъ XXXV. 233, 242.

[5]) Srv. doklady u Legera, Máchala a Ivanova l. c.; doklad z Besedy Epifaniovy u *Afanasjeva* l. c. (Epifanios se táže: По праву ли сіе глаголютъ, яко Илья пророкъ есть иа колесницѣ ѣзда гремитъ, молнія пущаетъ по облакамъ и гонитъ змія?"). O tom, jak i v Řecku kult Ilijův nahradil starý kult hromovládného Dia a kult Heliův, srv. *Politis* Ὁ Ἥλιος κατὰ τοὺς δημώδεις μύθους. Ath. 1882, *Veselovskij* Раз. VIII. 294 sl., *Ivanov* l. c. 162, 168.

tradovaných a do lidu přešlých tak, jako jiné představy o svatých patronech.

Svarog, Dažьbog. Druhý bůh významu širšího, Svarog, doložen je přímo jen u Rusů a Slovanů západních.[1]) Starý doklad bulharský není dosud náležitě zjištěn. Není tedy doložen nesporně na všech stranách, ale povaha jeho, jakožto jednoho z božství nejvýznamnějších — jeť zřejmou divinací zářícího slunce — nasvědčuje už předem významu obecnému. Bohové tak významných zjevů nebeských, jakými je bouře s hromem a bleskem nebo zářící slunce, vznikají všude přirozeně a samostatně právě proto, že zjevy ty přede všemi jinými dotýkají se mysli a celého bytu lidského. Nebývají teprve přejímáni z jiných náboženství, leda jejich sekundární obměny, a nepochybuji proto, že i Slované podložili zajisté sami boha slunci v době, kdy přistoupili vůbec k tvoření bohů vyšších. Bude opět jen otázkou, byla-li forma, jménem Svarog označená, u všech Slovanů, či je-li Svarog jen jednou z forem pozdějších, místně omezenou jen na Rusy a Polabany.

Ruské doklady nejsou sice nejstarší, nýbrž teprve z rukopisů XIV.—XVI. století, ale originály jich jsou staré a Svaroga připomínají jako survival starého pohanství. A když slovanský překladatel kroniky Malalovy ve výkladu o kralování Hefaista a Helia v Aegyptě za řeckého Hefaista položil Svaroga se synem sluncem — Dažbogem, je i tu jistě restituován domácí bůh pohanský za řeckého.[2]) Bylo sice popíráno, že by restituce tato byla už v pů-

[1]) Speciální články o bohu Svarogu psali: *Šafařík P.* O Svarohovi (ČČM. 1844, 483 a Sebr. spisy III. 110), *J. Jireček* Studia 144 a především *V. Jagić* Mythol. Skizzen (Archiv sl. Phil. 1880, IV. 412). Ostatní Svaroga se dotýkající starší stati Srezněvského, Buslajeva, Jirečka, Hilferdinga, Kreka, Pogodina viz dále v textu (srv. i *Jagić* l. c. 413). Šafaříkovu stať rusky vydal O. Bodjanskij v Чт. общ. ист. др. 1846, I. 30.

[2]) И бысть по потопѣ и по раздѣленьи языкъ P, поча царьствовати первое Местромъ (v řeckém orig. Malaly Μεστρέμ) отъ рода Хамова, по немъ Еремія (Ἑρμῆς), по немъ Феоста (Ἥφαιστος) иже и Зварога (var. Сованрога) нарекоша Египтяне . . . Тъи же Февста законъ устави женамъ за единъ мужь посягати . . . сего ради прозваша и богъ Сварогъ (τὸν δὲ αὐτὸν Ἥφαιστον θεὸν ἐκάλουν) . . . И посемъ царствова сынъ его именемъ Солнце, его же наричютъ Дажьбогъ . . . Солнце царь сынъ Свароговъ еже есть Дажьбогъ.“ Srv. Ipatějevský letopis k r. 1114 v ПСРЛ. II. 5. Je to text z mosk. rukopisu XV.—XVI. stol. podle předlohy starší. Původní překlad Malaly sám spadá asi do X. stol. (*Krek* Einl. 378, *Obolenskij* Переясл. лѣт. XVI., XXII., *Jagić* Arch. IV. 415 sl.). Originální řecký text Malalův viz ve vydání bonnském na str. 21.

vodním starobulharském překladu Malalově, který byl sdělán asi v X. stol. (měli bychom zde v tom případě doklad jihoslovanského Svaroga a Dažьboga), a uvedená slova vykládána za pozdější vložku (XIII. st.) ruského chronisty,[1]) ale tím se na váze dokladu pro slovanského Svaroga potud nic nemění, že vždy zůstává bohem ruským, neboť jej potvrzuje ještě řada poučení, vzniklých na Rusi v XI.—XII. století a připomínajících, že se lid stále ještě modlí k Perunu, Chorsu, Mokoši, k vilám a také k ohni, nazývaje jej Svarožičem.[2]) A Svarožič, t. j. syn Svarogův, předpokládá nutně existenci Svaroga, jehož potomkem resp. derivátem byl v lidové tradici ruské oheň. V XI. a XII. století znali tedy na Rusi Svarožiče i Svaroga. To jest zjevné.[3])

U západních Slovanů doložen je bůh Svarožič — *Zuarazic diabolus*, tedy opět syn Svarogův, — v Pobaltí ještě z vlastní doby pohanské a sice předně Dětmarem při popisu slavného chrámu obodrického v Retře, kde idol Svarožičův ctěn byl přede všemi jinými bohy, jejichž sochy stály v chrámu [4]) a dále zmínkou v listě

---

[1]) Tak dovozoval *Jagić* v stati výše uvedené (str. 417). Srv. i jeho Hist. knjiž. I. 70. Blíže o důvodech viz tam a u *Kreka* Einl. 379.

[2]) Sem náleží ze Slova něk. christoljubca (Pajs. sborn. XIV. stol.) výrok: „и огнезѣ молятся, зовуще его Сварожьчемъ“ což se opakuje i v jiném úplnějším Slově z ruk. novgorodského XV. stol. (*Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 89, 90), dále ze Slova sv. Grigorija (novg. ruk. XIV. st.) výrok: „и огнѣви Сварожицю моляться и навѣмъ“ (*Tichonravov* IV. 3. 99) a jiného z ruk. XV. stol.: „и огнѣви молять же ся зовуще его Сварожичьмъ“ (*Tichonravov* IV. 3, *92*), dále ze Slova sv. Jana Zlatoústého (novg. ruk. XIV. st.) výrok: „а инии въ Сварожитца вѣруютъ (*Tichonravov* IV. 3, 108). Srv. i texty u *Vladimirova* Поуч. 224, 233, 237, a *Aničkova* Яз. 374, 384. *Jagić* l. c. 423 domníval se tehdy ještě, že tyto texty v podobě zachované (spec. zmínka o Svarožičovi) náležejí teprve XIV. st. a že Svarožič byl sem přejat z textu letopisu Ipatějevského (Archiv l. c. 422).

[3]) Za to bych domnělé ohlasy jména v ruské a polabské topografické nomenklatuře nepokládal za jisté stopy kultu Svarogova. *Pogodin* (Жив. Стар. 1911, 425) uvádí jen Сваружеео a Сварыжъ v gub. pskovské; z Polska uvedl řadu názvů již *Jireček* (Studia 146): Swaryczen, Swarzewo, Swarynie, Swarocin, Swarządz, č. Svárov; *Miklosich* (EW. s. v. Svarog) ukazuje i na jméno Svaroženo v zemi kašubské, ale u Ramułta (Statyst. 284) našel jsem jen Zwartów, Zwartówek a Swarzewo (něm. Schwarzau), u Lorentze (О помер. языку I. 193) Swariseno (Swaroživo?).

[4]) Dětmar VI. 23: „Interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loricis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasici dicitur et pre ceteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur. Vexilla quoque eorum, nisi ad expeditionis necessaria et tunc per pedites

Brunonově k Jindřichu II. z r. 1008.[1]) Také *olla Vulcani* v Julíně, připomenutá Adamem a značící nějaký umělý oheň, s kterým kněží operovali, mohla by souviseti s kultem Svarogovým.[2])

Na základě těchto dokladů nemůže býti o existenci Svaroga u Rusů a Polabanů pochyby a nemohu sdíleti výklad V. Jagiće, jenž r. 1880 v stati výše uvedené, opustiv starší své mínění,[3]) zamítl doklady ruské a uznal pouze Svaroga a Svarožiče polabského, jehož kult prý přešel poměrně pozdě na Rus obchodními styky s Novgorodem.[4]) Na jihu Svaroga prý vůbec nebylo, neboť v původním starobulharském překladu Malalovy kroniky podle Jagićova mínění zmínky o Svarogu a Dažьbogu ještě nebyly a vložil je tam teprve severoruský kronikář, jemuž při restituci Svaroga za ř. Hefaista tanuly na mysli ruské výrazy kovářské: сварить, сваривать, сварщикъ, сваръ.[5]) Také I. Aničkov myslí, že je bůh Svarog prostě vymyšlen (выдуманъ) slovanským překladatelem Malalovým.[6])

---

hinc nullatenus moventur". (Srv. i stať „Über den wendischen Gott Zuarasici" v Jahrb. Ver. f. meckl. Gesch. XXXVII. 180). Celý kontext citátu Dětmarova viz dále v stati v Radogostovi.

[1]) *Bielowski* MPH. I. 226: „Quomodo conveniunt Zuarasiz diabolus et dux sanctorum vester et noster Mauritius?" Bruno zde vytýká císaři Jindřichovi, že se proti Polákům spojil s pohanskými Velety a ptá se ho, zdali se hodí, aby se spojoval Kristus s Belialem, Svarožič se sv. Mauriciem? — Všechny starší mythologické práce dovolávají se ještě třetího dokladu z Knytlingasagy, kde podle textu ve vydání Formanna Sögur XI. 384 (tak pokud vím, první cituje *Sreznĕvskij* ЖМНП. 1846, LI. 57) stojí *svaraviz*. Ale v novém vydání této historie dánské v MGSS. XXIX. tohoto jména není a je tu patrná korruptela za Svatovit. Srv. i *Jagić* l. c. 424.

[2]) Adam II. 19. Patrně se mu tam naučili od Řeků, kteří byli stálými hosty v Julíně a kteří tam žili svobodněji než Němci. (Adam l. c.)

[3]) Hist. knjiž. I. 21.

[4]) Archiv l. c. 418.

[5]) L. c. 424. S Jagićovým míněním projevil částečný souhlas *T. Maretić* (Archiv X. 140) a plně je sdílel *A. Kirpičnikov* (ЖМНП. 1885, IX. 64), *Šišmanov* Нар. етим. (Сборн. нар. ум. IX. 541, 544), *Máchal* (Bájesloví 136) a *Janko* Pravěk 217; proti němu vedle *Kreka* l. c. a *Brücknera* (Kwart. hist. XXVII. 103) obrátil se ještě *V. Močulskij* (РФВ XXI. 165). *Máchal* (Bájesloví 135), veden novými theoriemi Spencerovskými, bezdůvodně Svarožiče pokládá za divinaci domácího vladyky polabského a přičítá mu funkci boha „válečného", což konečně nic nevykládá, poněvadž funkci tuto brali na sebe i bohové významu různého, pomáhajíce v boji těm, kteří je uctívali.

[6]) *Aničkov* Яз. 8 sl., 291 sl.

Vysvětlovati Svaroga u dvou slovanských národů přejetím vzájemným, zde pak ruského Svarožiče a Svaroga přejetím kultu retranského, když není pro to podnětu zvláštního, zdá se mi pochybným a zbytečným, už proto, že o nějakých zvláštních stycích mezi Retrou a Novgorodem, které by byly s to vysvětliti přenesení hlavního boha obodrického na Rus, nic nevíme. Mnohem více je pravděpodobno že si víru ve Svaroga a Svarožiče přinesli Slované baltičtí už z kolébky praslovanské na Dněpru, kde byl Svarog jim i východním Slovanům společný (zdali byl i jižní části, závisí od zjištění textu původního bulharského překladu Malalova). Podotýkám opět výslovně, že neprohlašuji Svaroga za boha, který by byl v době, kdy jsou o něm zprávy, existoval u všech Slovanů, jako společná personifikace slunce nebo sluncem zářícího nebe, tak jako kdysi učili Šafařík, Srezněvskij, Erben, Jireček, Smičiklas, Bogusławski, Gržetić, Famincyn a zejména Krek.[1]) Pokládám jej za staré epitheton zářícího slunce, které se během doby stalo označením slunce animisovaného — zdali už v anthropomorfní podobě, o tom nemáme vůbec zpráv [2]) — a jež, doloženo jsouc u západních a východních Slovanů, aspoň u těchto dvou označovalo v starší době zbožněné slunce, dříve než v týchž končinách vznikly pozdější nové anthropomorfní a lokálně rozrůzněné postavy bohů solárních, jež dále poznáme. Svarog se Svarožičem jsou rozhodně formou starší a širší, to pokládám za zjevné. Jiná věc je ovšem s otázkou, byl-li tento Svarog starým bohem domácím, či cizím, časně Slovany přejatým od východních sousedů. Kdyby bylo možno bezpečně vyložiti jméno *Svarog* za jméno domácí, ať už s Šafaříkem pomocí ide. *svar-* (ind. adj. *svargá*), nebo sl. сварити,[3]) č. *svar*, *svor*,[4]) snad i *švar*-ný, — vše ukazuje nejvíce na význam

---

[1]) *Šafařík* l. c., *Srezněvskij* О обожаніи солнце у др. Славянъ (ЖМНП. 1846, LI. 54), *Erben* ČČM. 1857, 397, *Jireček* Studia 145, *Smičiklas* Pov. hrv. I. 109, *Bogusławski* Dzieje II. 730, *Gržetić* Vjera 97 sl., *Krek* Einl. 378, *Famincyn* Бож. 179 sl., *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2, 840. Srv. i *Brückner* Przegl. hist. IV. 277, Kw. hist. XXVII. 103, Enc. pol. IV. 2, 154, 164. Brückner správně klade velkou váhu na význam solárních bohů.

[2]) Germáni ještě v době Caesarově ctili oheň a slunce nepersonifikované (Caesar VI, 21).

[3]) *Prusík* Fr. Krok XII. 145 (od kmene *sur*), *Krek* Einl. 382. Jiný výklad viz u *Maretiće* l. c. p. 139 od *svarь*-pugna; Svarožič — in pugna vivens.

[4]) Srv. česká personalia *Svar* v listinách XII. stol. (*Friedrich* Cod. I. 239, 261, 395, 426), a podobně v Pomořanech v listinách XIII. století

žhavosti a záření, podobně jako rum. *sfarog*,[1]) — pak bychom ovšem mohli pokládati Svaroga za staré, domácí božství slovanské. Má-li však pravdu F. Korš s novým výkladem, podle něhož jméno Svarog, podobně jako jiná slova na *-og* (иногъ, чрътогъ, рарогъ), bylo Slovany přejato z východoarijského (ač ne přímo iránského) jazyka,[2]) potom bychom byli nuceni pokládati Svaroga za božství přejaté před nar. Kr. od některého východního souseda Slovanů a applikované u značné části Slovanstva na nějakou starší představu domácí. Podporou tohoto výkladu mohly by býti nepřímo i arabské zprávy, které prohlašují Slovany (patrně východní) především za ctitele slunce a ohně, což potvrzují i stížnosti ruské na pohanské uctívání ohně z počátku doby křesťanské (srv. výše str. 81, 106 a dále 84), neboť je z nich viděti, že Slované modlili se vskutku k ohni, zovouce jej synem Svaroga, tak že Svarog sám byl v představě tehdejšího ruského lidu patrně otcem, prazřídlem všeho ohně — sluncem. Jak kult slunce i ohně pronikal náboženství iránské, je známo,[3]) a při pradávném úzkém styku východních Slovanů s irán. Skythy, Sarmaty, Alany nebylo by ovšem nic divného, kdyby kult slunce i ohně a s nimi jméno Svarog byly přešly k Slovanům v době před nar. Kr., kdy Slované ještě žili pohromadě mezi Odrou a Dněprem. Další podporou tohoto výkladu bylo by i event. přejetí slova bogъ (srv. výše str. 87).

Nebylo by však příčiny k této thesi při Svarogu, kdyby jméno jeho bylo slovanské a domácí, o čemž rozhodnouti ponechávám filologům. Potom bychom Svaroga i vůbec význačnější uctívání slunce a ohně pokládati mohli za věc zděděnou už z jednoty praarijské, což sám pokládám za případnější.

V těsné souvislosti se Svarogem vystupuje jako jiná — domácí? — formace solárního božství ještě Dažьbog, ač již ne tak určitě. Přesně je doložen jen z Rusi, ale uvádím jej zde nejen

(Codex Pom. 303, 346). Stč. *svor* — zodiacus v Mat. Verb. je však glossa falešná (*Patera-Sreznëvskij* Глоссы 74).

[1]) Od Slovanů přejatý výraz rumunský *sfarog* značí tolik, jako suchý, přežhavený a ukazuje opět na funkci žhavého slunce. Srv. *Syrku* Слав. рум. отрывки. I. Рум. сфарогъ и слав. сварогъ (ЖМНП. 1887, Nr. CCLI. 2).

[2]) Иноязычное происхожденіе црк. сл. словъ иногъ, чрътогъ и Сварогъ (Zbornik u slavu Jagića 254—261). Proti tomu jiní, jako nově *Brückner*, suffix ten pokládají za slovanský (Zs. vrgl. Sprachf. XLVI 236).

[3]) Srv. na př. *P. Chantepié de la Saussaye* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tüb. 1905, II. 195 sl., 205.

rpo jeho úzkou souvislost se Svarogem, nýbrž i proto, že není vyloučena možnost, že byl také znám u jižních a západních Slovanů.[1]) U východních doložen je Kijevským letopisem k r. 980, v němž Vladimír postavil idól i Dažьbogu na chlumě pozdější církve sv. Basilia,[2]) dále výše již uvedenou vložkou v Ipatějevském letopise k r. 1114, kde se Dažьbog stotožňuje se sluncem a synem Svarogovým,[3]) dále Slovem o pluku Igorově, jež knížete Olega Gorislaviče a národ ruský vůbec zove vnuky Dažьbogovými [4]) a konečně i tradicí zachovanou v textech na letopisu závislých i nezávislých: tak v jednom prologu bibliothéky mosk. duch. tiskárny [5]) a v Slově sv. Jana Zlatoústého z novg. ruk. XIV. stol.[6]) Je tedy Dažьbog na Rusi dostatečně doložen. Za to není jisté, byl-li znám a ctěn i mimo Rus.

V lidových textech srbských, patrných to tradicích bogomilských, vyskytuje se proti Bohu, vládci nebes, postava Daboga (Дȃбог za *Дajбог), vládce země,[7]) v němž Jagić, Krek, Máchal i Berneker spatřují ohlas Dažьboga ruského[8]); na severu zase v polských listinách od XIV. stol. vyskytuje se personale *Dadzibog*, s nímž srv. i pozdější formy Dadzbog, Daczbog, Dasbogowicz, což zase Erbenovi, Máchalovi, Brücknerovi a Bernekerovi ukazovalo na existenci Dažьboga v Polsku.[9]) Jakkoliv tento poslední doklad není beze vší váhy, poněvadž Slované zajisté jako Řekové a Římané dávali si jména božská (ϑεοφόρα) a mohl by se tak i polský Daćbog vyložiti,[10]) postava jihoslovanského Daboga, představující ve

[1]) Doklady k Dažьbogu sebral už *Jagić* Archiv sl. Phil. V. 1—14 a *Krek* Einl. 390—393.

[2]) Ed. lavr. 77³ (Дажьбогъ, v Radz. var. Дажебогъ).

[3]) Srv. výše str. 105. K tomu srv. i text v překladu kroniky Malalovy z XV. stol. u *Obolenského* Переясл. лѣт. XXII. sl. a další ještě věty u *Jagiće* Archiv V. I.

[4]) Ed. Erben 4, 5: Даждьбожь внукъ.

[5]) Пришедъ Володимеръ Кыеву изби вся идолы Перуна, Хроса, Дажьбога, Мокошь. (*Jagić* l. c. 8, *Krek* Einl. 391).

[6]) А друзии вѣруютъ въ Стрибога, Дажьбога и Переплута (*Tichonravov* Лѣт. IV. 3., 108, *Vladimirov* Поуч. 238.)

[7]) „Дабог цар на земљи а Господ Бог на небесима", čteme v jedné srbské tradici z Mačvy (Vila. Bělehrad 1866, 642). Srv. dále Rječnik hrv. jez. akad. zahř. II. 216, *Jagić* l. c. V. 11, 12, *Krek* Einl. 393.

[8]) *Krek* l. c., *Máchal* Bájesloví 148, *Leger* (Myth. 121), *Jagić* l. c. 13, *Berneker* Aufsätze Ern. Kuhn zum 70. Geburtstage 1916, 178.

[9]) *Erben* Dvé zpěvů 24, *Máchal* Nákres 31, *Berneker* l. c. K jménům těm viz i *Jagić* Archiv sl. Phil. VIII. 665 a *Sobolevskij* Мат. 251—252.

[10]) *Brückner* O Piaście (Rozpr. Ak. T. XXXV. Wydz. hist. 318.)

své dualistické antithesi k Bohu božství nekřesťanské, padá zde více na váhu, zejména v tom případě, kdyby Dažьbog v Malalově kronice byl zápis starý a kdyby obě jména, srb. Dabog i ruské Dažьbog, značila etymologicky jedno a totéž, totiž boha dárce, ať už ve významu *divitias dans* (imp. *daždь*), či *deus dator*, jak vykládali přední představitelé slovanské filologie Miklosich, Krek, Brückner i Jagić[1]) proti starším výkladům spojujícím Dažьboga buď s r. дождь, stb. dъždь, srb. дажд, дажда, č. *dešč děšt*, p. *deszcz*, luž. *déšč*,[2]) nebo s koř. *dag-* páliti,[3]) tedy buď ve smyslu boha deště nebo boha slunečního žáru.

Každým způsobem je bůh Dažьbog zajištěn pouze pro ruský okruh bohů, jinde o něm můžeme mluviti jenom s reservou.

Pokud se pak týče výkladu funkce a významu Dažьbogova, vidíme z textu Malalovy kroniky, že na jedné straně stotožňován byl se sluncem, na druhé označován za syna Svarogova, což jej zase sbližuje s výše doloženým Svarožičem, t. j. ohněm, jakožto emanací žáru slunečního. Je proto dobře možné, že výše (str. 106) uvedené doklady o uctívání ohně — Svarožiče vztahují se na Dažьboga, k němuž se tedy v Rusku modlili ještě v XI.—XII. století. Jeho solární význam je nepopíratelný; je jen nejisto rozšíření a jeli Dažьbog vůči Svarogu jiná (domácí?) forma personifikace slunce samého, či jeho účinků na zemi, jeho žáru a zejména ohně pozemského, jakožto výronu prazřídla slunečního.

---

[1]) Výklad *divitias dans* podal *Miklosich* Lex. 152², Vergl. Gr. II. 371 a *Krek* Einl. 391, což nově přijímá i *Máchal* Bájesloví 148, *Jireček* Gesch. Serb. I. 101, *Janko* Pravěk 217 a *Berneker* l. c. Naproti tomu *Jagić* vyložil *deus dator* (Archiv V. 3; proti *Krek* l. c. 392), což *Brückner* stotožnil s person. *Bogdan* (Archiv XIV 166). Srv. i staror. дажда, даждь — datio, munus (*Sreznĕvskij* Мат. I. 623). Deus dator vykládá i *P. Vladimirov* Поуч. 199, *Sokolov* Старор. солн. боги 1887, 12 sl. Nejnověji Vl. Semkowicz vykládá jméno Dažьbog ze zaklínajících formulí při přísaze ke slunci, o níž napsal zajímavou stať. Přísaha ta se dlouho udržela i po době pohanské. (Przysięga na słońce. Krak. 1916. 25 sl., 56.)

[2]) Srv. *Berneker* EW. 248. Výklad tento podal *Makušev* (ЖМНП. CXCVI. 265 sl., Фил. Зап. Voroněž 1878, XVII. 3, 70). Srv. *Krek* 392.

[3]) Tak se nejvíce vykládalo (*J. Sreznĕvskij, F. Buslajev, Or. Miller, A. Afanasjev* П. в. I. 65). Srv. stin. *dáhati* — páliti, *dágha* — spálený, lit. *degù, dèkti*, got. *dags*, stn. *dagr* (*Krek* Einl. 391). Proti vystoupil *Jagić* (Archiv V. 2) z filol. důvodů. Nový výklad podal *A. Pogodin* (Замѣтки 94), vycházeje od formy *Dažebog*, jež předpokládá **dag* totožné s got. *dags* — den, prus. *dagas* — léto, lit. *dagas* — žatva z **dog*, tak že asi prasl. **dog* značilo den, léto, žár a *Dažebog* boha slunce. Také *F. Korš* vrací se ke koř. *dag* — páliti (Сборн. Харкь. XVIII. 53).

S touto funkcí souvisel by více starý výklad jména od kořene *dag* — páliti, k němuž se nověji vrátil Al. Pogodin a F. Korš, ale konečně ani epitheton *divitias dans* není jí na úkor, připomeneme-li si blahodárné účinky slunce na přírodu a význam jejich pro slovanské hospodářství.

Veles, Volos. Původu jiného, ale opět společného aspoň Slovanům severním a východním byl bůh Veles, jehož jméno objevuje se na Rusi i ve formě Volos.[1])

Roku 907 zaklínala se Olegova družina po ruském způsobu bohem Perunem i Volosem, bohem skotu[2]) a tatáž přísaha objevuje se v letopise i při smlouvě Svjatoslavově r. 971.[3]) Další zprávy, doplňující obraz Volosův, přináší Žití sv. Vladimíra z XI. stol., vyprávějíc, jak Vladimír, přijav křest, kázal modlu Velesovu hoditi do říčky Počajny[4]) a dále Žití sv. Abrahama Rostovského, současníka Vladimírova, podle něhož tento věrozvěst zničil zase v Rostovu kamenný idól Velesův, ctěný i od tamních Finnů.[5]) Jiné pozdější prameny uvádějí Velesa aspoň jménem v řadě pohanských bohů[6]) a Slovo o pluku Igorově apostrofuje pěvce Bojana

---

[1]) Z povšechné literatury o Velesu uvádím předem: *Sabinin* Волосъ, языч. божество славяноруссовъ (ЖМНП. 1843, XL.), *Ř. Krek* Veles, Volos und Blasius (Archiv sl. Phil. I. 134, srv. Einleitung 2, 398, 451 sl., 466. sl.), *Ljapunov* Βλάσιος-Volos (tamže IX. 315). *J. Jireček* O bohu Velesu (ČČM. 1875, 405), *Č. Zíbrt* O bohu Velesu (Slov. Sborník 1886, V. 318), *A. Sobolevskij* Волосъ и Власій (РФВ 1886, XVI. 187 a Мат. 250), *Zd. Tobolka* O Velesu (ČLid III. 5?9), *Afanasjev* П. в. I. 693, *Máchal* Nákres 34 sl., *Srebrjanskij* Миѳологія Слова о полку Игоревѣ. Изв. фил. инст. XV Něžin 1895.

[2]) „И мужи его по русскому закону кляшася . . . п Волосомъ, скотьемь богомъ и утвердиша миръ“ (Let. lavr. 31³).

[3]) „Да имѣемъ клатву отъ Бога, въ негоже вѣруемъ; въ Перуна и въ Волоса, скотья бога“ (tamže 72³).

[4]) Ed. *Sobolevskij* (Сборн. въ память 26): „а Волоса идола, его же именоваху яко (скотія) бога, повелѣ в Почаину рѣку въврѣщи“. Srv. *Rożniecki* Archiv sl. Phil. 1901, 515.

[5]) Srv. doklady u *Kreka* Archiv I. 452, Einleit. 453 a *Rożnieckého* l. c. 518. Odtud se Sněgirev domníval, že kult Velesův přešel k Rusům od Finnů (*Jireček* l. c. 414).

[6]) Tak Slovo něk. christoljubca (*Aničkov* Яз. 377: Волосу скотью богу) v poslední své redakci a ve fantastickém apokryfu řeckého původu v překladě XII. stol. zv. Хожденіе Богородицы по мукамъ čteme: то сетьнѣе и чловѣчьскія имена та утриня трояна, хърса, велеса, перуна на богы обратиша бѣсомъ (*Tichonravov* Пам. отреч. р. литер. М. 1863; II. 23). Volosa mezi bohy ruskými opakuje i pozdní Gustinský

jako vnuka Velesova.[1]) Mimo to je na Rusi i dosti značná řada topických jmen od Velesa nebo Volosa odvozených, zejména v Novgorodských pjatinách[2]) a lidové tradice ruské i balkánské, podnes zachované, připomínají nám ve funkci hospodáře a ochránce stád sv. Blažeje, jenž byl také pastýřem v kappadocké Caesarei (srv. jeho epitheta βουκόλος, βοῶν φρουρὸς μέγας) a jenž buď úmyslně církví nebo mimovolně lidem, svedeným podobou jmen Βλάσιος — Волосъ (srv. волосъ — влась, голосъ — гласъ), postaven byl na místo boha pohanského.[3]) Každým způsobem je lépe přijmouti tento process, nežli opačný. Veles nevznikl, jak Miklosich, Veselovskij a jiní soudili, ze sv. Blažeje,[4]) nýbrž naopak na sv. Blažeje přenesen byl kult Velesův. Důkazem toho jsou nejen uvedené staré ruské zprávy o Volosu, nýbrž i jazykové obtíže při přechodu ř. Βλάσιος v sl. *Volos* — *Veles*, jichž si byl i Miklosich sám vědom, a dále to, že Veles zůstal jako survival pohanský v tradici staročeské ve významu čerta nebo ďábla, což by se sotva bylo mohlo státi, kdyby byl vznikl z představy a z funkcí sv.

letopis (ПСРЛ. II. 257) slovy: Волось, богь скотій, бяше у нихъ во великой чести." Jiné struské texty viz u *Kreka* Einl. 453.

[1]) Боянъ Велесовъ внукъ (ed. *Erben* 2).

[2]) Monastýr Volosův u Vladiměře, svatyně Volosova u Kijeva, Volosova ulice ve Vel. Novgorodě (Archiv sl. Phil. IX. 315, *Rożniecki* XXIII, 480, 516, *Šišmanov* l. c. 523, *Sobolevskij* Мат. 250). Vsev. Miller vypočetl 26 Volosových vsí a hor ve Velké Rusi (Крит. Об. 1879, Nr. 2), po něm další A. Pogodin (Жив. Стар. 1911, 426). Také jako personale objevuje se jméno Volos častěji v Novgorodě i jinde (*Ljapunov* Archiv IX. l. c., *Šišmanov* 522, *Sobolevskij* Мат. 250). Ovšem jména tato nedokládají kultu Velesova, nýbrž jen existenci osobních jmen Volos a Veles.

[3]) Sv. Blažeji je ve středu Rusi posvěcena první useknutá hrst obilí, zv. vousem Vlasijovým, s čímž srv. i zvyk zavazovati ji uzlem, což sluje завивать, завязать Волосу (Ильѣ) бороду" (*Afanasjev* П. в. I. 474, 697 a *Máchal* Nákres 34). Sv. Blažej je patrónem stád podle tradice ruské (*Afanasjev* I. 696), i české (*Zíbrt* Výroční obyčeje 245, 281, *Tobolka* l. c. 532), i bulharské (*Šišmanov* l. c. 526 sl., 530).

[4]) Tak praví *Kačenovskij* (srv. *Gedeonov* Варяги и Русь LIX. a *Krek* Einl. 401), potom *Miklosich* (Jenaer Literaturzt. 1875 Nr. 24, EW. str. VIII., 394), *N. Veselovskij* v úvodu ke knize Слав. сказ. о Саломонѣ и Китоврасѣ, (Petr. 1872) XIV. a *Iv. Šišmanov* Нар. етим. 520 sl. Analogické processy ovšem jsou. Tak na př. sv. Nikola u severoruských jinorodců byl místy uctíván jako bůh (*Šišmanov* l. c. 528). Proti této thesi obrátili se zejména *Ljapunov* (Archiv IX. 316), *Sobolevskij* Мат. 252, *Krek* Einl. 401, 455, 468 a Archiv I. l. c., *Jireček* l. c. a nově i *Rożniecki* Archiv 1901, 517, *Máchal* Nákres 34, Bájesloví 150 a *Brückner* Enc. pol. IV. 2, 154, 156 (srv. Archiv XIV. 167).

Blažeje. A to je také hlavním důvodem, proč ve Velesu spatřuji božství společné aspoň severním Slovanům, nejen ruské. Stcpy na Balkáně jsou jen zcela nejisté,[1]) ale sv. Blasia ve funkci Velesově máme tam také.[2])

Veles ve smyslu nekřesťanského demona objevuje se v českých textech XV. a XVI. stol.[3]) U Tkadlečka (XV. st.) čteme: „Ký čert aneb ký veles aneb ký zmek tě proti mně zbudil?", v kázání litoměřického kněze z r. 1471: „O nechme již těch hříchuov u velesa" a Tomáš Rešel v překladě knihy „Ježíš Syrach" (ed. 1561) píše, že přál si (muž), aby se jeho zlá žena stala divokou husí a někam „za moře k velesu" zaletěla, což parafrasuje Martin Zámrský (r. 1592) v postille své na str. 135 slovy, že chtěl, aby žena „šla k ďasu".[4]) Také Tad. Hájek r. 1598 zapsal pořekadlo: „Ký veles jim jich našepce" v stejném smyslu,[5]) a tak dlužno rozuměti i počátku staré písně české, začínající voláním: „Vele, vele, stojí dubec prostřed dvora," neboť už v XV. stol. vykládal český kněz „Vele" na volání pohanského Baala a cítil v tom tedy běsa a survival pohanský.[6])

Byl tedy Veles vskutku demonem v Slovanstvu šíře rozprostraněným, neli docela původně všeslovanským a že speciální funkcí jeho byla ochrana stád a hospodářství, ukazuje i letopisné скотий богъ i pozdější tradice svatoblažejské.[7]) Obtížný zůstává jen výklad

---

[1]) Sem spadá na př. jméno města Veles v Makedonii, Velesovo v Krajině na sev. od Lublaně a pod. Srv. nesprávný výčet jmen u *Gržetiće* Vjera 160 sl.

[2]) *Šišmanov* l. c. 520, 526, 530.

[3]) I v Mater Verb. je čteme: veless — pan, imago hircina (ed. *Patera-Sreznĕvskij* 142), ale glossa ta je falešná.

[4]) Srv. zprávy ty u *Zíbrta* O Velesu l. c., nebo u *Tobolky* O Velesovi 531.

[5]) Čas MČ. 1891. 238. Srv. *Soukup* Č. Lid VII. 354.

[6]) Píseň tuto uvádí ruk. kázání kněze Matěje z r. 1436 v zem. archivu brněnském č. 114 fol. 65 b. (srv. *F. Černý* Věstník Č. Akad. IX. 1900, 296): „Bohemi cum adhuc erant pagani Beel adorabant et propterea nescientes eum nominare, dixerunt: Vele, vele, stojí dubec prostřed dvora, quem adhuc eorum imitatores decantabant." Touž píseň uvádí Jan z Holešova, mnich břevnovský, ve svém traktátě o štědrém večeru z r. 1426 (ed. *Fasseau* Olom. 1761, 74). Další doklady a otisky viz u *Nejedlého* Děj. předhus. zpěvu 233, odkudž tato poznámka je přejata. Sem snad náleží i Velis v dětském říkání zapsaném pí. Vl. Havelkovou (Čas. olom. mus. XX. 54).

[7]) *Krekův* (Einl. 399, 401, 469) a *Sreznĕvského* (ЖМНП. 1846, L1. 52) výklad, že byl Veles původně bůh sluneční, je zcela neodůvodněná hypo-

jména samého a poměru, v jakém jsou proti sobě oba tvary ruské *Veles* a *Volos.*

Výklad jména ze slovanštiny (velij — velikъ) působí obtíž pro koncovku neslovanskou, výklad z přeměny ř. Βλάσιος má zase nesnáze fonetické a mimo to závažnou obtíž věcnou, na niž jsem již poukázal. Jediná parallela jazykově i věcně pozoruhodná je, myslím, lit. *vēles* (pl. fem.) — imagines mortuorum, od sg. *vēlė,*[1]) k níž srv. i *vélnas, vélnias* — ďábel. Na základě této parallely bych soudil, že slovanský Veles byl pradávný demon domácí, vzniklý z kategorie penátů, starající se speciálně o hospodářství, o stáda, o role. Tato specialisace a zároveň důležitost funkce jeho pro zdar rodového nebo zádruhového hospodářství způsobila během doby zvýšení jeho významu mezi ostatními demony stejné řady a vyzdvihla jej pomalu k důležitosti božství nad jiné potřebného, ctěného, slovem k významu boha nad ostatní demony povýšeného. Jako při předešlých bozích i tu přichází k platnosti velký význam hospodářského života pro starého Slovana. Při tom bych jméno i bytost samu pokládal ovšem za zjev dávné doby slovansko-litevského spolužití, a ne za přejetí literární.[2]) Každým způsobem možno představu boha Velesa u Slovanů míti za pradávnou a domácí.

Pokud se pak týče formy *Volos,* tu už Heinzel spojoval ruského Volosa se skandinavským demonem Vǫlsi, analogickým ř. Priapovi[3]) a shoda jazyková i věcná přiměla Al. Pogodina znovu k hypothesi, že dlužno oba ruské názvy rozeznávati, že Veles je starý všeslovanský demon, přejatý od Litevců, Volos pak bůh ruských Slovanů, který přešel do Skandinavie, tak že nord. Vǫlsi vzniklo z r. *Volsь — Volos.[4]) Forma Volos je vskutku dosud jen z Rusi doložena, tedy

---

thesa, rovněž jako výklad Afanasjeva (I. 695), jenž ve Velesovi vidí boha oblaků (stáda, jež honí, jsou stáda oblačná).

[1]) *Kurschat* Lit. d. Wörterb. 495, *Pogodin* Замѣтки 80. Už Dobrovský spojil Velesa s lit. *velnas, velinas-ďábel* (*Jagić* Нов. письма 600). Později se spojovalo jméno s koř. *vel* (velij, velikъ), tak *Erben* Dvé zpěvů 30, *Krek* 401. *Potebnja* vyložil z **varsas,* stin. *varšá*-dešť; *vṛšán*-dešť pouštějící (Слово о полку Игор. 1878, 22). Jiné výklady už u *Kreka* l. c. a *Afanasjeva* I. 693 sl., *Golubinského* Ист. р. ц. I. 2. 843. *Korš* (Сборн. ист. фил. общ. Харьковъ XVIII, 55) nedošel při výkladu k positivnímu resultátu.

[2]) *Pogodin* l. c.

[3]) *Heinzel* Ostgot. Heldensage, Sitzungsber. Akad. 1889, CXIX. Srv. Archiv sl. Phil. XII. 601. Srv. *Heusler* Wörter u. Sachen. II. 177.

[4]) *Pogodin* Лингв. ист. замѣтки 80 sl.

ruská, a při kultovních stycích nermanských Rusů se Slovany na Volchovu a Dněpru, které jsme už viděli při ctění Peruna, je na snadě, že zde nordické a slovanské představy na sebe působily. Zdali při tom Volos vytvořil skand. Volsi, či naopak Volsi působil na přeměnu sl. Velesa, netroufám si zatím rozhodnouti.

2. **Okruh bohů ruských.**

Stribog, Chors, Mokoš, Simarьgl, Trojan.

O žádném jiném božství, které vystupuje na jisto ve funkci vyšší a uctíváno bylo kultem, idóly a chrámy, nemůžeme říci, že by bylo společné všem nebo aspoň několika národům slovanským. Nechci sice pochybovati, že bylo společných skutečných bohů více, — vždyť bylo vůbec bohů více, nežli je nám známo,[1]) — ale nemáme toho přímých dokladů. Představy, jež ještě nalezneme jako společný majetek, na př. Lada nebo Mařenu, jsou už jiného rázu a nelze jich čítati mezi skupinu bohů.

Jak jsem už výše pověděl, byly u Slovanů zejména tři oblasti lokální, o jejichž bozích víme něco více: ruská, baltickopolabská a polská (o české a jižní nevíme téměř nic) a všechny tyto tři oblasti, mimo bohy už jmenované, pokud jim byli společní, vykazují ještě řadu čistě lokálních výtvorů, tak že můžeme mluviti ještě o kruhu bohů ruských, baltickopolabských a polských a podle těchto tří skupin je také nejlépe probrati. Kruhy tyto jsou rázu i početnosti různé. V celku to, co zváti můžeme ruským systémem nebo kruhem ruských bohů, není než společný základ slovanské mythologie, k němuž přistoupilo několik málo postav z části ruským lidem doma vytvořených, z části přejatých z cizích kulturních vlivů řeckých a orientálních, které přicházely do Kijeva ke dvoru knížecímu a v lidu ujaly se jen potud, že lid viděl idóly jejich postaveny na chlumě vedle knížecího dvorce, že viděl jim obětovati a tak se s nimi a s kultem jejich ještě na konci doby pohanské seznámil. A někteří z nich jsou vůbec jen pozdější literární fikce, jak dále uvidíme. Lépe je na tom kruh neboli systém baltickopolabský, kde se vskutku vyvinula, jak doma, tak vlivy cizími, řada znamenitých božství ne pouze dvorních, jako v Kijevě, nýbrž všeobecně uznávaných, k jejichž uctívání putovali do několika nábožensko-politických středisk příslušníci celé řady slovanských

[1]) Ukazují na to i některé narážky a restituce římských nebo řeckých postav do slovanské mythologie a potom celý přirozený vývoj náboženství.

kmenů. Nejslabší je okruh polský, nejslabší proto, že to, co víme, je založeno jen na pozdní zprávě Długošově, která z největší části nesprávně řadu bytostí povyšuje za bohy vyšší, takže, až na nepatrné výjimky, Długošův kruh se silně rozpadá.

Na systém bohů ruských působila, jak jsme už při Perunu a Velesu viděli, předně mythologie nordická, vštípená na Dněpr a Volchov prostřednictvím skandinavských Rusů; ale vedle ní sem přišly ještě vlivy jiné, orientální a později i řecké a odtud si při nedostatku zpráv, které by vysvětlily pravou podstatu jednotlivých názvů a jmen, musíme vyložiti nejistotu, ba záhadnost, v níž se nám objevuje většina dalších postav ruských bohů, především Chorsa, Simarьgla, Mokoše a Trojana. Základní zprávou k nim je opět zpráva Kijevského letopisu k r. 980, podle níž Vladimír, když vládu nastoupil, postavil na chlumě, kde byl později vystaven chrám sv. Basilia, u knížecího dvorce idól Perunovi a vedle něho ještě Dažьbogu, Chorsu, Stribogu, Simarьglu a Mokoši, jimž Kijané obětovali, nazývajíce je bohy, své syny a dcery.[1]) Stan. Rożniecki sice pochybuje o věrohodnosti a stáří celé této zprávy,[2]) domnívaje se, že v původní redakci kroniky byla zmínka jen o jednom idólu, totiž Perunovu, poněvadž některé rukopisy praví ,,постави (Владимиръ) кумиръ на холмѣ" (tak Radz. Akad. a Perejasl. — suzdal. letopis) a že teprve pozdější redaktor interpoloval sem zcela umělý výčet dalších bohů, pod vlivem apokryfické literatury, ale mínění Rożnieckého nemám za správné, neboť vidíme ve výčtu bohy, o jichž staré a domácí existenci nelze pochybovati (na př. Dažьboga, Striboga, Mokoš) a také jiná místa kroniky, kde se na tyto idóly na chlumu naráží, mluví vždy v plurálu o kumirech.[3])

[1]) Let. lavr. 77³: И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единъ и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна а главу его сребрену а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога и Стрибога, и Симарьгла (Семарьгла ruk. P. A.) и Мокошь. [И] жряху имъ наричюще я богы [и] привожаху сыны своя и дъщери и жряху бѣсомъ, [и] оскверняху землю требами своими и осквернися кровьми земля Руска и холмотъ. Но преблагый Богъ не хотя смерти грѣшникомъ, на томъ холмѣ ныне церки стоить, св. Василья есть." Za zmínku stojí též, že kupci ruští, kteří na Volze v X. stol. obchodovali, klaněli se tam podle Fadlána řadě malých idólů postavených v kruhu, uvnitř jehož stál jeden velký, k němuž se především obraceli s modlitbou a jemuž říkali ,,pane!" (*Harkavi* Сказ. 95).

[2]) Archiv sl. Phil. 1901, 504.

[3]) Srv. Let. lavr.³ 80, 114, 116. Na posledním místě dí se na př., že

Spíše lze dáti za pravdu J. Aničkovu, jenž sice pokládá také zprávu o postavení idólů vně dvorce knížecího za vstavku z konce XI. stol., která v první redakci letopisu z r. c. 1039 ještě nebyla,[1]) ale věcně ji přijímá a vykládá postavení bohů ruských i cizích za politicko-náboženský akt Vladimírův, jenž lidu ruskému představiti chtěl officiální bohy, mezi nimiž i božstva cizí, od podmaněných národů přejatá kolem hlavního božstva ruského Peruna.[2]) Perun ruský jiným bohům měl státi v čele. To se mi zdá býti dosti pravděpodobné (ovšem mimo speciální výklad Peruna se týkající a popírající jeho národní ráz, o němž jsem svrchu vyložil na str. 103.

V tomto ruském kruhu bohů vedle Peruna, Svaroga a Dažьboga, tedy vedle divinisovaných demonů nebe bouřícího a slunečního, a vedle Volosa, jen jeden ještě objevuje se nám zřejmě jako domácí slovanská personifikace zjevu přírodního — Stribog; ostatní jsou všechno představy cizí, do Rusi přenesené, nebo docela zjevy fingované a nic domácího. Tím ovšem není řečeno, že východní Slované mimo pět právě jmenovaných domácích bohů vůbec neměli dalších svých domácích. Je přirozeno, že nezůstali na divinisaci bouřky, slunce a větru, když kolem sebe viděli náboženství tak vyvinutá s vyvinutými kulty, zejména u sousedů orientálních, a v řeckých a římských koloniích.[3]) Ale my nemáme o tom dalších dokladů. Jen tolik možno ještě říci, že, byli-li další bohové domácí, nevynikali ani důležitostí své funkce, ani kultem, neboť bychom se jinak s nimi setkali v kruhu bohů ctěných v Kijevě. Kruh ruský jest tedy celkem chudý, nevyvinutý a s tím také souvisí, že nemáme tam ani vyvinuté kasty kněžské, ani vyvinutých chrámů.

Vladimír: „постави церков святаго Василья на холмѣ идеже стояше кумиръ Перунъ и прочии."

[1]) *Aničkov* Яз. 107, 129, 227, 313 (podle *Šachmatova* Раз. 11, 555, 561). Aničkov soudí, že i Letopis (totiž teprve t. zv. Начальный сводъ asi z r. 1095) i druhá redakce Slova něk. christoljubca vzali souhlasný výčet bohů ruských z nějakého společného současného pramene (229), a sice z tradice lidové. Proto zprávu tu má za hodnověrnou (233) a zamítá Jagičův skepticism.

[2]) *Aničkov* l. c. 269, 313, sl., 320, 341. Podobně soudil i Vl. *Lamanskij* ЖМНП. 1904. č. 351 str. 155.

[3]) Srv. na př., jaké bohy ctili v Olbii a Chersonesu (*G. Hirst* Ольвiйскiе культы. Изв. арх. комм. 1908. XXVII. 75).

Stribog.

Stribog. První bůh v tomto kruhu ruském a jediný původu domácího je Stribog, jejž především dokládá uvedená letopisná zpráva k r. 980, zaručujíc zároveň, že ctěn byl jako božství vyšší, když jemu vedle Peruna a jiných postavena byla v Kijevě vedle dvorce knížecího modla. Mimo to připomíná nám kult Stribogův ještě Slovo Jana Zlatoústého vedle kultu Dažьbogova[1]) a dotvrzuje jej ve XII. stol. i Slovo o pluku Igorově známou apostrofou na větry, vnuky Stribogovy: „Се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣютъ съ моря стрѣлами на храбрыя плъки Игоревы!“[2]) Poslední doklad ukazuje nám zároveň Striboga jakožto boha větru,[3]) s čímž bude asi souviseti i etymologický význam jména samotného. Pro složku *stri* nepodařilo se sice nalézti výklad všeobecně uspokojivý,[4]) ale patrně tu běží o nějaký kořen onomatopoetický, odpovídající pištění větru, jak ukazuje výmluvný, byť i ojedinělý, doklad moravského výrazu *stři* — ve významu ostrého větru,[5]) a ř. στρίβος — ptačí hlas a στρίγξ — noční pták ostrého hlasu. Jinak o Stribogu nic nevíme.

---

[1]) „А друзии вѣруютъ въ Стрибога, Дажьбога (*Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 108; *Vladimirov* Поуч. 238).

[2]) Ed. *Erben* 6. O Stribogu a ostatních bozích Slova o pluku Igorově psali vykladatelé, kolísajíce mezi uznáváním jich za reminiscence skutečných bohů (tak *N. Barsov* Слово о полку Игоревѣ. I. 363—367, 377) nebo za více méně poetické výtvory (*Vs. Miller* Взглядъ на Слово о п. Иг. M. 1877). Zvláštní stať, ale bez ceny, napsal *J. Srebrjanskij* Миѳологія Слова о полку Иг. (Изв. фил. инст. XV. Něžin 1895). O existenci pochyboval *Kirpičnikov* (ЖМНП. 1885. IX. 65) a nově Aničkov (srv. dále).

[3]) *Aničkov* neoprávněně tento význam popírá (Яз. 340), domnívaje se, že autor Slova o pluku Igorově vytvořil jen umělou euhemeristickou představu Striboga.

[4]) *Jagić* vykládal slovesem **strъrěti*, lit. *styrieti* — ztuhnouti, zledověti (č. *strnouti*) — a tedy Striboga za boha ledového větru (Archiv V. 4), podle něho i *Máchal* (Bájesloví 151). Jiní jako *V. Petr* Объ этимолог. значенiи слова Стрибогъ (Избор. Кiев. 1904. 106) pomýšleli na skr. *sru* — fluere, *Berneker* na slovo *strojь* dispensatio, administratio od **striti*, z čehož Stribog — správce dobra (Aufsätze E. Kuhn zum 70. Geb. 181).

[5]) *Jungmann* Slovník l. c. V Bartošově Dial. Slovníku však tohoto slova není a *Berneker* proto pokládá slovo *stři* jen za výmysl Jungmannův (l. c. 181). Jakkoliv jsou taková slova v jeho slovníku, přece o tomto bych pochyboval, neboť by Jungmann nebyl připojil, že je to moravism. Jinak je pravda, že se dosud doklad jinde neobjevil. Ale na existenci kmene *stri* ve smyslu onomatopoetickém svědčí přece jen uvedená slova řecká.

Chors, Mokoš, Simarьgl a Trojaň.

Chors. Jako druhý, ale už cizí bůh ruského systému objevuje se Chors (Chъrsъ, v ruk. též Chrьsъ, Chrosъ, Chursъ, Chersъ), jenž je uveden předně v Kijevském letopisu mezi bohy, jimž Vladimír vedle dvorce postavil modly[1]) a později patrně na základě této letopisné zprávy objevuje se ještě v různých Životech a v apokryfické Besedě tří svatých vedle Peruna,[2]) v apokryfu Хожденie Богородицы mezi Trojanem, Velesem a Perunem,[3]) dále v apokryfu Слово и откровенie св. апостолъ mezi Perunem, Dyjem a Trojanem[4]) a rovněž v několika církevních kázáních vedle Peruna, Mokoše a Simarьgla.[5]) Z těchto textů žádný nepoučuje nás blíže, co byl Chors za boha. Jedině autor Slova o pluku Igorově zřejmě jej jednou stotožňuje se sluncem, neboť praví o knížeti Všeslavu, že „běžel před kuropěním z Kijeva do Tmutorokani a předstihl velikého Chorsa během vlčím", — t. j., dostihl do Tmutorokani dříve, než vyšlo slunce.[6])

---

[1]) Srv. výše str. 117 pozn. 1. Totéž o Vladimírovi připomíná Prolog bibl. mosk. duch. typ. Srv. *Bodjanskij* Объ одномъ прологѣ м. дух. тип. и тождествѣ слав. божествъ Хорса и Дажьбога (Чт. моск. общ. ист. 1846, *Krek* Einl. 385) i Память и похвала мниха Iакова a jiná Žití sv. Vladímíra (*Sobolevskij* Сборникъ въ память крещ. 18, 31 43).

[2]) „Отчего громъ сотворенъ быстъ? Василiй рече: два ангела громная есть: елленскiй старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ" (Изв. Акад. Н. IV. 134, *Afanasjev* I. 250), k čemuž srv. sborník XVI. st., kde pod záhlavím Slovo sv. Grigorija a Vasilija Kesarijského atd. čteme: „Два ангела громная ести и елеоньскый старецъ Перунъ есть а Хорсъ есть жидовинъ" (Ист. чт. о языкѣ и словесности. Спб. 1855, 185, srv. *Ivanov* Культ Перуна 166).

[3]) „И члобѣчьска имена та утрiя Трояна, Хърса, Велеса, Перуна на ѣогы обратиша" (*Tichonravov* Пам. отр. р. лит. II. 23.)

[4]) „Мняше богы многы, перуна и хорса, дыя и трояна и инiи мнози, ибо яко то члци были сут старѣйшины перунъ в елинѣх а хорсь в кыпрѣ, троянь бяше царь в римѣ (*Tichonravov* Лѣт. III. Мат. 5.)

[5]) Totiž v Slovu něk. christoljubca, v Slovu sv. Grigorija, v Slovu Jana Zlatoústého. (*Tichonravov* Лѣт. IV. 89, 90, 97, 99, 107, *Vladimirov* Поуч. 224, 227, 232, 233, 234, 235, 237.) Srv. i výše citované pozdní zpovědní knihy ruské (str. 62).

[6]) Ed. *Erben* 10: „Всеславъ . . . самъ въ ночь влъкомъ рыскаше: изъ Кыева дорыскаше до куръ Тмутороканя; великому Хрьсови влъкомъ путь прерыскаше." S touto supposicí shoduje se, že v jednom staroruském textu vidíme Apollona na místě, kde jiné mají Chorsa (srv. doklad u *Kreka* Einl. 394). Konečně bych uvedl, že Jagić pokládá za původní text letopisný text lavrentijevský, kde se stotožňuje Chors s Dažbogem (и Хърса Даж-

Z textu toho je zřejmo, že Chors byl v Rusi pokládán za boha slunečního, což ostatně, jak se podobá, potvrzuje i výklad samého jména.

Že jméno není slovanské, je zjevno na první pohled. Nemůže býti pochyby, že je to slovo, jež bylo přineseno do Kijeva z ciziny. Chors je patrně cizí božství, které se dostalo buď už dříve do Rusi z Orientu, nebo bylo podle domněnky Aničkovovy Vladimírem přejato do kruhu bohů, které měl ruský lid podle jeho nařízení ctíti.[1]) Po mém soudu označuje jméno slunce, ať je správna domněnka o původu jeho z ř. epitheta χρυσός[2]), či starší a rozšířenější výklad, spojující jméno s pers. a hebr. *khoreš*, *chereš*, nebo pehl. *khoršed* — slunce.[3]) Každým způsobem však Chors je představa cizí, bůh, který do ruského systému bohů vlastně nenáležel, ba není vyloučeno, že v Kijevě vůbec zvláštní bůh Chors neexistoval,[4]) a že jméno jeho bylo jen druhým, hebrejským nebo iránským označením slunce — Dažьboga. Vždy je toto označení — a že se ujalo aspoň ve vyšších kruzích, vidíme z výroku Slova o pluku Igorově — dalším dokladem, jak v době X. a XI. stol.

бога) bez spojujícího *i* jiných rukopisů (Archiv sl. Phil. V. 7). Potom by Chors a Dažbog byla synonyma, což Jagić má za pravděpodobné (l. c. 9).

[1]) *Aničkov* Яз. 269, 341. Aničkov však l c. Chorsa nechce uznati za boha slunečního.

[2]) *Máchal* Bájesl. 149.

[3]) S pers. *khor*, *khores*, *khoreš* spojoval to už *P. Preis* (ЖМНП. 1841 XXIX. 35), po něm *Sreznĕvskij* (tamže 1846, LI. 50), *Bodjanskij* (l. c. 19), u nás *Erben* (Dvé zpěvů 39, srv. *Krek* Einl. 394), *J. Vocel* Über d. Ursprung und die Darstellung des slav. Götzen Chors (Sitzb. kg. Ges. Wiss. 1849. 33, Abh. V. Folge 6. Bd). Vocel v tomto pojednání omylem měl pozdní sošky (svícny) za figury Chorsovy. *Vs. Miller* spojoval s Chorsem avest. *hvare*, *khšaeta*, pehl. *khoršed* (Взглядъ на Слово о полку Иг. М. 1877. 83, cit. *Krek* Einl. 394), tak i *Korš* (Влад. боги 53) a *A. Pogodin* jednu formu s týmž pramenem, druhou z ir. názvem kohouta: npers. *khuros*, pehl. *χros*, kurd. *koros* (Линг. зам. 93). Na hebrejské prostředí ukazovaly by výše citované staré texty apokryfické, kde se Chors označuje epithetem жидовинъ. K dalším výkladům srv. *Krek* Einl. 394, *Jagić* Archiv V. 9 a *Geitler* Poet. tradice 12.

[4]) Zde bych připomněl, že K. Bolsunowski v kamenném podstavci, který byl před několika lety nalezen pod Desjatinnou církví, spatřuje základ idolu slunečního boha Hora — Chorsa, což ovšem postrádá vší podstaty (Жертвенникъ Гермеса. Kijev 1909), rovněž jako nové slovanské jméno slunečního boha *Bogar*, které čte a vykládá z jednoho heraldického výkresu (l. c. 12).

vnikaly do slovanské Rusi náboženské vlivy orientální. Za pouhý literární výtvor církevních traktátů bych však Chorsa nepokládal. Z apokryfů mohl se rozšířiti jako personale po Rusi i po Balkáně.[1])

Mokoš. Druhým neméně záhadným božstvím ruského systému byla bohyně Mokoš. Objevuje se častěji jakožto pohanské božství souřadně s Perunem, Velesem, Dažьbogem a Stribogem v ruských kázáních proti pohanství[2]) a že patřila k vyšším, vidno z toho, že jí jako ostatním jmenovaným postaven byl Vladimírem v Kijevě idól.[3]) Tím je Mokoš v ruském pantheonu zaručena. Ze sousedního Polska mohla by se sice uvésti i personalia a toponymika odvozená od jména Mokosz,[4]) ale právě pro blízké sousedství s Ruskem nelze z toho usuzovati na existenci Mokoše mimo Rus. Jinde pak vůbec doložena není.

Ptáme-li se po původu a starém významu této bohyně, jest nutno předem rozhodnouti nesnadnou otázku, zdali jméno samo je domácí, čili cizí. Není zajisté nemožný výklad, že i Mokoš jest božství cizí a shoda jména jeho s fin. ethnologikem *Mokša* (tak sluje část kmene Mordvy) vedla Aničkova k tomu, pokládati Mokoš za jakousi bohyni finnskou, od Vladimíra v ruský kruh adoptovanou.[5]) Naproti tomu však vidíme, že už staré ruské texty jméno toto sestavují nebo kladou za ř. μαλακία,[6]) což značilo

---

[1]) Srv. srb. Хрьсь, Хрьсовик (*Jagić* Archiv V. 9, *Sobolevskij* Мат. 251). Barsov shledával bezdůvodně ohlas jména jeho v přemnohých názvech topografických v Rusi, jako Хоросино, Хорошково, Хорошки atd. (Слово о полку Иг. I. 363).

[2]) Tak v Slovu sv. Grigorija, v Slovu něk. christoljubca a Sv. Jana Zlatoústého (*Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 89, 90, 97, 99, 102, 107, *Vladimirov* Поуч. 224, 225, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 237). Dále v Slovu отъ св. Евангелія (*Tichonravov* 105, *Vladimirov* 236), v jednom stručném traktátu ruk. mosk. syn. bibl. č. 954 (*Tichonravov* l. c. 86), a ještě v Ústavu prep. Savvy (ruk. XVI. st. publ. bibl. č. 100) cit. *Smirnovem* v Сб. статей посв. В. О. Ключевскому 1909, 224 a *Aničkovem* Яз. 267.

[3]) Srv. výše str. 117.

[4]) Srv. *Pogodin* Линг. ист. зам. 85, *Brückner* O Piaście 319 (Rozprawy Akad. krak. T. XXXV). Ruské doklady toponymické srv. u *Pogodina* Жив. Стар. 1911. 426, odvozené od pers. Макуша (Макш — i Макуш —). V Čechách uvádí *Janko* (Pravěk 223) vrch Mokošín u Přelouče.

[5]) *Aničkov* Яз. 275.

[6]) V Slovu sv. Grigorija čteme: Мокашь чтут и малакню велми почитают (*Tich.* 96, *Vlad.* 231), v jiných variantech: и мокошь чтуть и кылу и малакыю, иже есть ручный блудъ ... тиже бо и малакию чтоша (*Tich.* 97, 99, *Vlad.* 233), — мокошь чтут и малакию и килу велми почитають, рекуще буякини (*Tich.* 102, *Vlad.* 235). Řecký text *Tichonravovým*

v té době nejen měkkost a ochablost, nýbrž hlavně ochablost, spojenou s pohlavními výstřednostmi, speciálně i onanii.[1]) A také z celého kontextu kázání výše uvedených zdá se, že uctívání Mokoše znamenalo nějaký hřích pohlavní, buď proti přírodě (onanii, pederastii) nebo prostě hříšné oddávání se lásce, ženskému lůnu a pak ovšem je zase bližší výklad jména z domácího kmene *mok*, — srv. *mokrъ*, č. *mokrý*, *močiti*[2]) s koncovkou -*ošь*, která sice činí obtíže, ale obtíže ty přece musí ustoupiti před fakty právě uvedenými. Potom by nám bohyně Mokoš představovala jakési božství obdobné Afroditě nebo Aštartě, přenesené sem z řecko-orientálních kultů černomořských.[3]) Za pouhý literární výplod autorů pozdních kázání a překlad ř. μαλακία, jako Brückner a Jagić myslí, bych Mokoš přece neměl.[4]) Ale více nebo určitěji říci nelze. Zajímavo je však a dokladem toho, že nebyla Mokoš pouhou literární fikcí, je i to, že severoruský folklor udržel tuto bytost, ovšem valně pozměněnou, v představě Mokuše (Мокуша), jakési čarodějnice, která dnes

(103) publikováný zní: Ὡι γὰρ αὐτοὶ καὶ μαλακίαν ἐτίμησαν καὶ θρασύτητα ἐσεβάσθησαν. Hřích „малакія" vedle opilství a čar uvádí i Syntagma Vlastarovo ze XIV. stol. (ed. *Novaković* 42). V Slově ot sv. Evangelia l. c. čteme „вѣровати въ устряцю, и въ мокошь и въ сносуденць." Co první a třetí slovo znamená, přesně nevíme. Uvedené sestavení Mokoše s kylou možno že spočívá jen na omylu písařském, v záměně za slovo вила. Neboť na jiných korespondujících místech připomíná se vedle Mokoše pravidelně ctění vil (Srv. citáty výše na str. 61, 62), nač už Veselovskij poukázal. (Раз. XV. Сборн. Ак. Н. 1890. 46, 292, *Aničkov* Яз. 65, 63, 234).

[1]) Tak v Slově sv. Grigorija (srv. pozn. předešlou). Rovněž starý slovník P. Berdyny Лексиконъ славеноросскій z r. 1653 překládá ř. μαλακία — нечистота, блудъ ручьный. *Sreznĕvskij* Мат. II. 102. Také Kormčí mosk. duch. Akad. (Io. Пост. 59) překládá ř. μαλακία slovem ѣзѧ ve smyslu onanie. Srv. *Sreznĕvskij* Мат. III. 1622 a *Berneker* EW. II. 11.

[2]) Tak vykládal *Jagić* Archiv V. 7; ke koncovce srv. r. пустошь. V slovníku Dalьově je však i slovo мокшить — prositi.

[3]) Že černomořské kolonie nebyly po stránce pohlavní mravnosti vzorným příkladem pro Slovany, docházející na tamější trhy, měl jsem příležitost už jednou pověděti. Srv. ŽS I. 125. O lascivních kultech původu asi východního srv. tamže str. 92 a 124. Sem se patrně vztahují i výtky, které některá kázání činí proti „hellénské" lásce (Slovo sv. Grigorija u *Tichonravova* l. c. 96, 98, *Vladimirov* 231). Ctění fallu udrželo se na Rusi při slavnostech Jarilových (*Famincyn* Божества I. 230, 241, *Máchal* Nákres 203) a *Azbukin* právem je supponuje už pro dobu starou (Очеркъ XXXIX. 250 sl.). Dále srv. i ŽS. I. 92, 124.

[4]) *Jagić* l. c. 7, *Brückner* Kw. hist. XXVII. 103.

figuruje nejvíce v podání, vztahujícím se na velkonoční přástky,[1]) při nichž ostatně před časy bývalo živěji a volněji, zejména pokud se lásky týče.

Simъ a *Rьglъ (Simarьglъ)*. Dalším podivným a zcela záhadným zjevem ruského kruhu jsou Simъ a Rьglъ, oba uváděni v letopisu mezi bohy, kterým Vladimír postavil modly a pak ještě v jiných již citovaných textech vedle božství Chorsa a Mokoše, tak že jich zde nepotřebuji opakovati.[2]) Jinak nevíme o nich nic a ani jména neposkytují smyslu. Ba my ani nevíme bezpečně, dlužno-li obě jména spojiti v jedno, jak stojí v letopise, či dlužno-li je rozděliti ve dvě a čísti Симъ — Рьглъ a rovněž nemyslím, že by se bylo podařilo podati úplně přesvědčivý výklad, co vlastně je této zjevné zkomolenině podkladem.[3]) Jedno je opět jisto, že to nejsou jména slovanská a že máme v Simu a Rьglu (nebo Simarьglu) před sebou buď cizí — nejspíše řeckoorientální — postavu, jejíž kult se

---

[1]) Srv. *Veselovskij* Раз. XV. 293, *Dalь* Пословицы 3. O Mokuši zmiňuje se už nomokanon XVI stol., kde se duchovní ptá při zpovědi ženy: Не ходила ли еси к Мокушѣ? (*Barsov* Слово о полку Игор. I. 360, *Veselovskij* l. c., *Ponomarev* viz *Vladimirov* Поуч. 320). Ve výše uvedeném dokladu z Ůstavu prep. Savvy čteme tuto zpovědní otázku svjaščennika: ,,ли сплутила еси з бабами богомерьскыя блуды, ли молилася еси виламъ, ли роду і роженицамъ и Перуну и Хорьсу и Мокоши, пила и ела; 3 лѣта постъ съ поклон(ы).“

[2]) Jméno v letopise Lavr. čte se Симарьглъ, v rukopise Radz. a Mosk. Duch. Akad. Семарьглъ (ed. Lavr. 77³), jinde i Сеймарекль. Že však už staří vykládali to ve dvě jména, vidno ze Slova něk. christoljubca, jenž parafrasuje zprávu o ctění pohanských bohů v Rusi výčtem: ,,молятся Мокоши и Симу и Рьглу и Перуну etc.“ a na druhém místě: ,,вѣруютъ в Перуна . . . і в Сима і в Рьгла.“ (*Tichonravov* Лѣт. IV. 89, 90, *Vladimirov* Поуч. 224, 225.)

[3]) *Gedeonov* (Варяги и Русь. Доп. 47) a po něm *Jagić* (Archiv V. 6) pokládají jej za řeckoegyptského Sema-Heraklea, s čímž souhlasí i *Krek* Einl. 406. *Preis* zase spojil s jménem tímto text biblický (II. kn. králů 17, 30), kde se dí o kmenech z Mesopotamie, že si udělali různé bohy: ,,Muži babylonští udělali Sukkot Benot, muži kuťští udělali Ergelu (τὴν Ἐργέλ), muži ematští udělali Asimatu (τὴν Ἀσιμάθ) (*Preis* ЖМНП. 1841, XXIX. IV. 37., pod. *Afanasjev* П. в. II. 266). *Leger* v dodatečném výkladu poukazuje na možnost korruptely z baltickoslov. **Sedmaruglava* (jako Triglav) — značícího idól se 7 hlavami, na což už pomýšlel *Sokolov* Старор. боги 26 (*Bogusławski* Dzieje Sł. II. 742). *A. Pogodin* (Линг. зам. 86 sl.) vykládá σῆμα, t. j. obraz Rьgla, v němž vidí lat. *regulus*, ř. ῥῆγλος — a pokládá idól (sema) Rьglův za idól nějakého regula, krále, kterého vzal nebo viděl Vladimír v Korsuni. Jiné výklady viz ještě u *Famincyna* (Бож. 227).

podobně, jako kult Chorsův, dostal před X. stol. do Kijeva, anebo že to je vůbec umělý, korrumpovaný tvar literární, pro nějž vůbec žádné božství v Rusi neexistovalo. Simarьgl nebo Sim a Rьgl tedy do slovanské ruské mythologie rovněž nenáležejí, ale je možné, že před koncem doby pohanské vniklo do Kijeva nějaké božství cizí, jemuž toto zkomolené jméno náleželo a jemuž Vladimír idól postavil. Jinak však postava tohoto božství a význam jeho je úplně záhadný.

Trojan. Poslední cizí představou, která se na konci doby pohanské dostala do slovanské víry lidové, byl Trojan. O existenci Trojana u lidu ruského nelze míti pochybností. Objevujeť se už v XII. stol. mezi jinými bohy nejen v apokryfech Хожденie Богородицы по мукамъ[1]) a Откровенie св. апостолъ,[2]) nýbrž i v domácím Slově o pluku Igorově, jehož autor vzpomíná země a stopy Trojanovy a věků Trojanových.[3]) Mimo to vidíme z pozdějších dokladů, že se Trojan ocitl i v balkánském folkloru, kde na se vzal jednak podobu „cara" Trojana, jednak podobu fantastické bytosti noční, s voskovými křídly, bojící se slunce, nebo postavy s kozíma ušima,[4]) což očividně ukazuje na spletení

[1]) Srv. výše — str. pozn. 120 (ruk. z XII. stol.).

[2]) Srv. výše str. 120 (ruk. ze XVI. stol.).

[3]) Ed. *Erben* 3: рищча въ тропу Трояню чрезъ поля на горы . . . 4, были вѣци Трояни, минула лѣта Ярослави . . . 5, на землю Трояню . . . 9, на седмомъ вѣцѣ Трояни. Výklad těchto míst působil vždy mnoho obtíží a Tichonravov kladl zde místo Trojana-Bojana (*Tichonravov* Слово о полку Игоревѣ. M. 1866), tak i Erben (Dvé zpěvů 15—16). Srv. i *Buslajev* l. c., *Šljakov N. V.* Троянъ въ Словѣ о полку Игоревѣ (Новый Сб. ст. по славяновѣд. въ честь Ламанскаго. Спб. 1905, 289 sl.), *Daškevič N.* Славянорусскій Троянъ и римскій импер. Траянъ (Kijev 1908).

[4]) Srv. sbírku bratří *Miladinovců* Бълг. нар. пѣсни 1861, 28—32, 38—41, *Čolakova* Бълг. нар. сборн., Bělehrad 1872, 115, *Drinov* Засел. 76, dále *Vuk Stef. Karadžić*, Српске нар. приповјетке. Vídeň 1870, 150 sl. Српски Рјечник s. v. Троянъ, *F. Kanitz*, Trojanovgrad und die serbische Trajansage (Mitth. d. Centr. Com. X., 1865, 1. sl.), *A. Kotljarjevskij*, Троянъ (Древн. Моск. I., 1865, Матер. для арх. словаря 13), *F. Buslajev* Историческie очерки I. (Petrohrad 1861), 385 v stati „Русская поэзія XI. и начала XII. вѣка", Tutéž představu mají i bulh. pohádky ze Staré Zagory a Nevrokopu (Пер. Спис. IV., 182). O nomenklatuře topografické odvozené na Balkáně a v Rusi od Trojana srv. mé SS. II. 145. Podobně přešel Diokletian k Černohorcům — Dukljan. I k Rumunům přešel slavisovaný Trojan, jak vidno z formy rum. jména. Kdyby si byli udrželi přímo římskou tradici, byla by musila zníti forma jména rum. Train (*Densusianu* Hist. de la lang. roum. I. 266, 269). Jméno Trajan

starých tradic o Midasovi, Daidalovi a Ikarovi s historií.[1]) Je tedy nesporno, že u jižních a východních Slovanů byla představa nějaké bytosti nadlidské, funkce jinak zcela neznámé, bytosti, která se na Rusi dostala na konci doby pohanské i do kruhu božského, ale původem nebyla nic jiného, než zbožněný císař Trajan. Откровенiе св. апостолъ přímo praví (l. c.), uvádějíc Trojana mezi „bohy": „Троянь бяше царь в римѣ".

Císař Trajan po řadě zápasů dvěma velkými výpravami r. 101/2 a 105/6 dokonal veliké dílo, o něž se už před ním jiní pokoušeli a k němuž se chystal sám Caesar: pokořil Dákii, proměnil ji v provincii, osadil vojskem a semknul řadou pevností a valů. Vojsko římské došlo při tom až k jižním svahům severních pásem karpatských, za Samoš, kde u Porolissa (dn. Mojgrádu) doložen je římský pohraničný val. Toto pokoření a zničení dáckého panství Decebalova ucítili ovšem nejen vlastní Dákové, ale i kmenové cizí, vedle nich a mezi nimi usazení, a že mezi nimi byli Slované, nelze po tom, co jsem na jiném místě vyložil o nomenklatuře Trajanovy Dákie, pochybovati.[2]) Jediné tento výboj římský byl s to, zatlačiti zpět na sever národy, kteří postupovali k jihu, ať už uvnitř věnce Karpatských hor nebo vně, v dnešním Multansku, jediné jím dá se uspokojivě vyložiti vznik pověsti letopisné o útoku Vlachů na Slovany a jím si také vyložíme, proč zároveň postava vítězného, všemocného Trajana zůstala a utkvěla u Slovanů v lidové tradici, změnivši se přirozeně v jakousi nadpřirozenou bytost síly nadlidské pod jménem *Trojan.* A to tím spíše, že zajisté byl v říši i officiálně nařízen kult Trajanův, jak toho máme doklady i u Germánů.[3])

Trojan v okruhu ruských bohů není tedy nic jiného, než divinovaný římský císař.[4]) Není žádným výtvorem slovanské mytho-

---

jako slov. personale známe už z XI. a XII. stol. (*Wojciechowski* Chrobacya 241, *Damroth* 233).

[1]) K Midasově tradici v byz. literatuře srv. *Jireček* Gesch. Serb. I. 171.

[2]) Srv. SS. II. 154 sl.

[3]) Srv. *Roscher* Lex. II. 901, *Wissowa* Rd. R 78 sl., 342 sl.

[4]) Za čistý výtvor mythický bez reálního podkladu měl Trojana *G. Kvašnin-Samarin* (Очеркъ слав. миѳ. Бесѣда 1872. IV. 242). Erben (ČČM. 1857, 275) srovnával jej s Triglavem (od *troj, trojí*). Za boha přijímá jej i *N. Barsov* Слово о пол. Иг. I. 377, i J. *Srebrjanskij* Миѳологія Слова о пол. Иг. 31, 32. Naproti tomu *N. Veselovskij* viděl v Trojanu jen fikci vytvořenou v středověku knižní tradicí o válce trojanské (ЖМНП. 1877. VIII), popletenou zprávami o azovských Turcích, kdežto *V. Miller*

logie,[1]) ale dostal se k Rusům ještě před koncem doby pohanské buď přímo starou lidovou tradicí, šířící se od Karpat na sever nebo kn žním prostřednictvím z Bulharska v představě bytosti nadlidské, božské. Už samo epitheton *divinus* Trajanus dalo k tomu podnět. Nebyl tedy slovanským bohem, ale do systému ruských bohů se dostal a patří mu zde zmínka. Funkce ovšem zvláštní míti nemohl při původu právě vyloženém. Modla Trojanova (a spojený s ní kult) byla tedy jen socha divinisovaného císaře, jakou mohl viděti Vladimír v Korsuni nebo o ní slyšeti odjinud.

Konečně bývají v starých církevních kázáních a apokryfech mezi pohanskými bohy, a sice při výčtu pohanských božství ruských, uváděna ještě i jména různých bohů řeckých a jiných v takové souvislosti, že by se mohlo zdáti, jakoby jimi slovanský překladatel chtěl označovati nějaké další bytosti mythologie slovanské, zde tedy ruské.[2]) Ale nikde to nevysvítá určitěji a nemůžeme tedy ruský kruh bohů doplňovati ještě dalšími bohy, o nichž bychom mohli tvrditi, že zastupovali řeckého Apollona, Dionysa, Artemidu, Afroditu, Hekatu, Semelu, ass. Bala, aeg. Osirida a podobné. O *Dyjovi* některých textů srv., co pověděno výše na str. 101.

Naprosto záhadnými zůstávají bohové, resp. tři idóly bohů, které popsal Mas'údí v slovanských skalních chrámech: idól starce Saturna s holí v ruce, s figurami mravenců a vran pod nohami, idól jiný ze čtyř drahých kamenů zhotovený a idól dívky.[3]) Ale jelikož celá zpráva chrámů těchto se týkající zní velice nevěrohodně a nejspíše vztahuje se k nějakým cizím chrámům na horských

---

sice souhlasí, že nevznikl ze starých domácích tradic, ale vyvádí jej z bulharského podání o císaři Trajanovi (По поводу Трояна и Бояна Слова о п. И. ЖМНП. 1878 XII. 255).

[1]) *Šljakov* l. c. vykládal Trojana Slova za prosté epitheton Olega Svatoslaviče, značící настойчивый, доходчивый, дойда, od csl. trają, srb. трajати (l. c. 295).

[2]) Tak zejména passim v Slovu sv. Grigorija (*Vladimirov* Поуч. 231 až 235). *Aničkov* Язык. 67. Srv. i výše na str. 120 doklady, kde položen vskutku Apollon za Chorsa, nebo Perun za Zeva. S podobným zastupováním setkáme se i u polab. Slovanů. Srv. také, co k těmto přejetím řeckých bohů do textů ruských Poučení napsal *Jagić* Archiv sl. Phil. IV. 423. Že lepší duchovní ruští v XII. stol. znali antickou literaturu (Homéra, Aristotela, Platona), vidno z obsahu Poslání metrop. Klimenta k smolenskému presbyteru Thomě (*Golubinskij* Ист. р. ц. I. 1. 847).

[3]) Mas'údí (Zlaté luhy IV. 66; ed. *Harkavi* Сказ. 139, 1, ed. *Charmoy* Rel. 319).

svazích Kavkazu,[1]) odpadají také bozi uvnitř ctění z řady ruských bohů. Rovněž odpadají různí ruští bohové pozdních kronik jako Lado, Kupalo, Jarilo, jelikož dostali se do okruhu bohů jen neporozuměním různých slavností lidových, o nichž dále pojednáme. *Uslad* pak, který se objevil v popisu Herbersteinově mezi bohy kijevskými,[2]) vznikl zde jen neporozuměním textu letopisného, kde se praví, že měl kijevský idól Perunův zlatý vous — усъ златъ.[3]) Přešel však do řady mythologií. O jiných umělých postavách ruské mythologie (Rozkoš, Svida, Uraj, Mar, Morana, Tur atd.) netřeba se šířiti.

3. Okruh bohů polabskobaltických.

Radogost, Svantovit, Rugievit, Gerovit, Triglav, Porevit, Prove, Siva, Pripegala, Podaga, Hennil, Goderac, Vitellube, Hammon, Julius, Černoboh a Bělboh.

Podotkl jsem už výše předem, že polabskobaltický systém bohů jest nejen bohatší ruského, ale i jiného rázu. Také zde máme sice řadu zjevů, které nám zůstávají významem i původem svým nejasné, nebo zjevů, o nichž vlastně nevíme, zdali skutečně v tomto systému jako bohové existovaly, ale vedle nich jest ještě značná řada jiných skutečných bohů se všemi attributy vyššího božství, zejména s kultem velice vyvinutým; jejich uctívání bylo stanoveno zákonem pro celé slovanské kmeny, ba i pro celé náboženské svazy kmenů a řízeno vyspělou hierarchií, jíž jinde ve Slovanstvě, ani v kijevské nebo novgorodské Rusi nebylo rovné. Tito bohové vyvinuli se v zemi polabské a baltické zejména na severu v městech velkých přímořských kmenů, v Stargardu, Retře, Arkoně, Volínu, Štětínu, Korenici, Gockově vedle jinak velice rozšířené víry v demony nižší kategorie[4]) pomocí vlivů cizích (hlavně nordických) a sice přeměnou božství, která před tím i od jiných Slovanů byla uznávána, ctěna a nazývána jménem

---

[1]) *Westberg* l. c. 279, *Harkavi* Сказ. 173 má to za svatyně šamanské nebo buddhistické. Leger s reservou myslí na chrámy Slovanů polabských (Myth. 195).

[2]) Comm. Mosc. 6. Srv. *Středowský* Sacra Mor. hist. 35.

[3]) Srv. výše str. 94.

[4]) Srv. hlavně slova Helmoldova (I. 52): „nam praeter lucos et penates, quibus agri et oppida redundabant . . .“

společným. Domnívám se totiž, že základem systému polabského, podobně jako u Rusů a jiných Slovanů, bylo několik starých bohů společných, z nichž aspoň Perun a Svarog jsou i zde doloženi. Nedoložen pro tento systém zůstává Veles, ale poněvadž existoval u Čechů, je pravděpodobno, že znám byl i u Polabanů. Zatím však o něm nevíme, a byl-li tam, byla jistě na konci doby pohanské představa jeho a funkce zatlačena řadou jiných lokálních výtvorů, které ostatně způsobily, že i všeslovanský Perun a Svarog zastoupeni byli novými formami s novými jmény, tak že původní božstvo i jeho původní jméno v polabské mythologii X.—XII. stol. jen slabě proniká.

Process se udál v hlavních rysech asi takto.

Nepochybuji z dokladů, které jsem již výše při Perunu a Svarogu uvedl, že tito dva bohové, bůh personifikující bouřlivé nebe s bleskem a hromem a bůh personifikující zářící nebe se sluncem, existovali i v původním základu polabského Olympu. Vidíme-li však, jak v X.—XII. stol. stará jejich jména jenom nepatrně se ozývají a jak místo toho v každém větším centru polabských a baltických Slovanů stojí v čele bohů tam ctěných jiní bohové, s novými jmény, vzniklými ostatně na mnoze z epithet, vidíme-li, jak o tyto bohy, o jejich uctívání starají se kasty kněžské, ovládající celé kmeny nebo i svazy kmenů a státy se sněmy a knížaty v čele, jak, slovem, kult bohů je úzce spojen s celým kmenovým a státním ústrojím polabskobaltických Slovanů, — pak nemůže býti pro nikoho, kdo vnikl právě do tohoto ústrojí a jeho historie, pochyby, že v okruhu polabskobaltických bohů nemáme před sebou výtvory čisté a staré víry lidové, která byla kdysi celé větvi společná, nýbrž pozdní výtvory spekulací a machinací kněžských, vytvořivších v jednotlivých centrech kmenových a státních pro kmen, resp. pro svaz plemen officiální kmenové a státní bohy. Politické a sociální zřízení přivodilo zde i vznik státních náboženství pro každou politickou nebo kmenovou jednotku, při čemž význam každého speciálního božství nebo speciálního kruhu božského odvislý byl od dočasné moci a politického významu příslušné plemenné nebo státní jednotky a měnil se podle toho, jak kde který slovanský stát a s ním jeho kníže, jeho representační bůh a jeho kněží nabývali moci, nebo jak ji ztráceli.

Bohové polabskobaltického systému nejsou tedy bohové lidové víry, nýbrž více bohové státní a hierarchické organisace. Ale ovšem nebyli skonstruováni jen holou spekulací nebo snad

jen prostým přenesením takových představ odjinud (ač byli i takoví), nýbrž vznikli patrně tím způsobem, že staří domácí a slovanští bohové, v čele jejich bleskovládce Perun a slunce-Svarog, doznali zde v jednotlivých kultovních a politických centrech více nebo méně umělé transformace od kněží: byli jim přičteny jisté konkrétní funkce, dány jim odpovídající tomu emblémy, odznaky a podoba, byli nadáni určitými vlastnostmi, zejména schopností předpovídati věci budoucí — orakula jejich jsou zřejmým dokladem účasti kněžské — a dána byla jim různá nová, lokální epitheta i jména, která pomalu zatlačila stará jména společná a dala tak vyniknouti každé speciální formě podle potřeby státní. Domnívám se tedy, že okruh polabskobaltický představuje nám z největší části prostě jen lokální a pozdní formace — vždyť jej známe teprve z X.—XII. stol. — starších společných bohů, především Peruna a Svaroga, při čemž ovšem ani jiných nechci vylučovat.

Že se při tvoření těchto bohů mohly na př. uplatniti i tradice ve smyslu theorií Spencerových, že mohly i osoby vynikajících knížat spojovány býti, na př. genealogicky, se starými bohy, nabývati divinace a dostávati se do kultovních míst jednotlivých kmenů slovanských, nechci a priori popírati. Uvidíme, jak na př. v Retře, starém hradu nějakého náčelníka Radogosta, objevilo se toto jméno později i na předním tam ctěném bohu. Ale naprosto nepokládám za správné, když H. Máchal ve své poslední knize o slovanském bájesloví šmahem bohy systému polabskobaltického prohlašuje za pouhé divinisované heroy ve smyslu Euhemerově nebo Lippertově a Spencerově.[1]) Neníť pro to žádného přímého a vážného dokladu, — jen doklady nevěrohodné.[2]) Mnohem spíše viděl bych v nich pouhé lokální transformace starších a zejména přírodních božství společných. Jedno a totéž základní božství, původně vlastně totožné na celém území polabskobaltickém, doznalo lokálních odstínů a různých lokálních pojmenování podle hlavních kultovních středisk. Tak, myslím, musíme si vysvětliti i poměrnou bohatost a rozmanitost baltického pantheonu, kterou vyjádřil už Dětmar slovy: ,,Kolik krajů kmenových je v těch končinách, tolik je chrámů a tolik jednotlivých idólů se tam ctí."[3])

---

[1]) Sl. bájesloví 123 sl. Po něm to opakuje i *J. Janko* Pravěk 220 (proti se ozval už *Brückner* Kwart. hist. XXVII. 103).

[2]) O Radogostovi na př. mluví tak teprve pozdní kronika lubecká ze XVII. stol. Srv. dále str. 132.

[3]) Dětmar VI. 25: Quot regiones sunt in his partibus, tot templa

Základem jejím není tedy velká řada bohů původem různých, nýbrž lokální rozrůznění několika málo základních božství. Nejsou tedy Radogost, Svantovit, Gerovit, Rugievit, Porevit, Prove, Triglav bohové různí, různých funkcí a odlišného původu, nýbrž, jak za to mám, spíše jedno, dvě božství upravená v jednu formu v Arkoně, v jinou ve Volgastu, v jinou v Korenici, Štětíně, v Stargardě, Volíně atd. Nejpřednějšími takovými lokálními formacemi byli Radogost v obodrické Retře, Svantovit na Rujaně a Triglav v pomořanském Štětíně. Ostatní bohové, i pokud jsou přeměnou téhož základního božství, mají význam podružný. Primát prvých tří souvisí pak prostě s politickou váhou tří baltických států. Dokud trval v plné síle, třebas častěji od Němců poražen, obodrický svaz, v jehož čele stáli Ratarové, do té doby hlavní retranský bůh byl zároveň prvním bohem u všech polabských Slovanů, zacláněje významem svým jiné. Když však retranský svaz upadal a ve XII. století k největší slávě pozvedla se Rujana pod panstvím Krutovým, stala se zase Arkona střediskem a bůh tamější, Svantovit, nejpřednějším bohem slovanským. Štětínský Triglav nikdy nenabyl té vážnosti a toho kultu po celém Pobaltí jako Radogost nebo Svantovit, ale byl zase, pokud víme, z počátku XII. stol. aspoň pro celé Pomoří tím, co předcházející bohové pro Slavii na západ od Odry položenou a každým způsobem též jedním z nejváženějších bohů. Proto pojednám nejdříve a především o těchto třech hlavních formách a k nim připojím, pokud bude vhodno, další formy podružné.

Radogost (Radigost).

První důležité božství byl Radogost ctěný v Retře, hlavním městě obodrického kmene Retranů a kultovním středisku celého svazu obodrického. Dokládají nám jej především Adam Bremský a podle něho i Helmold, dva blízcí svědkové poměrů v zemích obodrických, a oba jej prohlašují za hlavního boha retranského. Podle Adama byla v Retře, nejpověstnějším sídle modloslužby, velká svatyně zasvěcená různým bohům, mezi nimiž byl přední Radogost s idolem zlatým na purpurovém loži. Jemu byla r. 1066 obětována hlava umučeného biskupa Jana z Marienburgu a k němu

---

habentur et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur . . . Srv. i, jak Helmold, mluvě o Svantovitu, praví: „Inter multiforma Sclavorum numina prepollet Zwantewith" (I, 52. Srv. násl. poznámku 2.).

chodil se ptát národ na věštby.[1]) Totéž podle Adama opakuje v celku doslovně i Helmold, připomínaje vedle věšteb i roční poplatky od všech kmenů slovanských[2]) a také saský annalista.[3])

Odkud čerpal nové detaily k svým zprávám autor pozdní saské kroniky Bothonovy z konce XV. stol., jenž popisuje idól Radogostův s tuří hlavou na prsou, se štítem a puklicí, se sekerou v ruce a ptákem na hlavě,[4]) a vydavatel Helmoldův Bangert ze XVII. stol., podle něhož byl Radogost divinovaným knížetem obodrickým,[5]) nevíme. Najisto nejsou věrohodné. Za to jej samostatně (poněvadž vedle Radogosta jmenuje ještě jiné bohy) uvádí ještě pozdní II. legenda ebstorfská (Ebstorf v Lüneburgu) pro IX. století.[6])

---

[1]) Adam II. 18: (Sclavania). Inter quos medii et potentissimi omnium sunt Retharii, civitas eorum vulgatissima Rethre sedes ydololatriae. Templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast. Simulacrum eius auro, lectus ostro paratus. Civitas ipsa novem portas habet undique lacu profundo inclusa, pons ligneus transitum praebet, per quem tantum sacrificantibus aut responsa petentibus via conceditur ..." Ad quod templum ferunt a civitate Hammaburg iter esse 4 dierum." Dále srv. III. 50 o umučení biskupa Jana.

[2]) Helmold I. 2 dí, že mezi Slovany mezi Labem a Odrou jsou: *Tholenzi sive Redarii*. Civitas eorum vulgatissima Retrae, sedes ydololatriae. Templum ibi magnum constructum demonibus, quorum princeps est *Redigast* atd. I. 21, mluví o odboji Slovanů, mezi nimiž uvádí *Tholenzos sive Riaduros* ... Siquidem Riaduri sive Tholenzi propter antiquissimam urbem et celeberrimum illud fanum in quo simulacrum Radigast ostenditur, regnare volebant, asscribentes sibi singularem nobilitatis honorem eo, quod ab omnibus populis Sclavorum frequentarentur propter responsa et annuas sacrificiorum impensiones ... I. 23 dí se o umučení biskupa Jana, že hlava byla mu usečena: „quod barbari conto preligentes in titulum victorie Deo suo Radigasto immolaverunt. Hec in metropoli Sclavorum Rethre gesta sunt 4. Idus Novembris. I. 52. připomíná se mezi jinými bohy: „Radigast deus terre Obotritorum."

[3]) Ann. Saxo k r. 983 (templum ibi est demonibus, quorum princeps Redegast, simulacrum eius auro, lectus ostro paratus etc.) a k r. 1065 (zmínka o oběti biskupa Jana „deo Redegosti" (MG. SS. VI. 631, 694).

[4]) Chron. Bothonis (Leibniz Scr. rer. br. III. 339; vyšla r. 1492). Srv. obr. 3. na str. 74. zde. Jinak srv. *Frenzel* De diis Soraborum (*Hoffmann* Scr. rer. lus. II. 126). O tom, jak tento popis působil na pozdější kronikáře, viz *Jagić* Archiv sl. Phil. V. 204.

[5]) *Bangert* Chron. Helm. (Lub. 1659) 126. Přijal to i *Středowský* Sacra Mor. hist. 38.

[6]) *Leibnitz* Scr. rer. bruns. I. 191: „Post mortem Caroli imperatoris quidam non veri christiani praecipue trans Albeam susceptam fidem Christi relinquentes idola sua projecta *Hammon* scilicet, *Sventobueck*, *Wit-lubbe*,

Proti těmto zprávám čteme u Dětmara samojediného, že ne bůh, ale hlavní hrad retranský slul Radogostem a že v něm byl chrám skvostně ozdobený, dřevěný, na rozích zvířecích postavený, uvnitř s řadou idólů v přílbách a brnění jménem označených, z nichž první nejvíce ctěný slul Svarožič — *Zuarasic*,[1]) který poskytoval věštby pomocí různých praktik kněží jej obsluhujících, hlavně pomocí svatého koně, jak o tom dále ještě vyložíme, přijímaje za to desátky z válečných kořistí všech sousedních zemí slovanských a občas i oběti lidské.[2])

Uvážíme-li věrohodnost Dětmarovu, dále větší originalitu pramene, jež se jeví i ve větším stáří i v popisu řady určitých podrobností a na konec i to, že máme jméno Radogost doloženo ještě častěji jako jméno topografické, především osadní,[3]) ale nikde jinde jako jméno boha, jest zjevno, že se v době Dětmarově vskutku

---

Radegast cum ceteris erexerunt et in loco pristino statuerunt." Plný text viz dále na str. 157.

[1]) Totéž jméno jako boha polabských Slovanů uvádí ještě list Brunonův k Jindřichovi II. r. 1008. Srv. doklady výše na str. 107. Čtení *Luarasic* je nesprávné a ovšem i všecky dedukce z něho vedené.

[2]) Dětmar VI. 23 (17): Est urbs quaedam in pago Riedirierun Riedigost nomine tricornis ac tres in se continens portas . . . In eadem est nil nisi fanum de ligno artificiose compositum, quod pro basibus diversarum sustentatur cornibus bestiarum. Huius parietes variae deorum dearumque imagines mirifice insculptae, ut cernentibus videtur, exterius ornant; interius autem dii stant manufacti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loricis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasici dicitur et prae ceteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur. Vexilla quoque eorum nisi ad expeditionis necessaria, et tunc per pedites, hinc nullatenus moventur. Ad haec curiose tuenda ministri sunt specialiter a indigenis constituti. Qui cum huc idolis immolare seu iram eorundem placare conveniunt, sedent hii duntaxat ceteris adstantibus, et in vicem clanculum mussantes terram cum tremore infodiunt, quo sortibus emissis rerum certitudinem dubiarum perquirant. Quibus finitis cespite viridi eas operientes equum, qui maximus inter alios habetur et ut sacer ab his veneratur, super fixas in terram duarum cuspides hastilium, inter se transmissarum supplici obsequio ducunt et praemissis sortibus, quibus id exploravere prius, per hunc quasi divinum denuo auguriantur, et si in duabus his rebus par omen apparet, factis completur; sin autem, a tristibus populis hoc prorsus omittitur. Testatur idem antiquitas errore delusa vario, si quando his saeva longae rebellionis asperitas immineat, ut e mari praedicto aper magnus et candido dente e spumis lucescente exeat, seque in volutabro delectatum terribili quassatione multis ostendat.

[3]) Srv. na př. jméno Radogost v Lubecku (list. cís. Friedricha 1186. Mekl. Urk. I 140), v Lüneburgu Radegast (kr. Blekede), Radegast v An-

říkalo hlavnímu idólu po starodávnu Svarožič. To byl vskutku vlastní a původní název hlavního boha retranského. Zdali zatím v průběhu XI. a XII. stol. (zpráva Dětmarova a Brunonova je ze samého počátku XI., Adamova z konce téhož století) přešlo jméno hradu na idól, či zdali tu běží o prostý omyl Adamův, jak Brückner soudí, jenž následkem toho Radogosta ze seznamů polabských bohů vůbec vypouští,[1]) je jiná otázka, kterou bych nechtěl tak prostě a určitě řešiti ve smyslu druhém, Brücknerově. Po mém soudu nelze vyloučiti, že se v XI. a XII. století nazývala modla retranská vskutku Radogostem. Podporou tomu je to, že souběžně město nabylo nového názvu Retra, což do jisté míry by vysvětlilo přechod possesivního označení *Radogoštь*[2]), a pův. bůh Radogošti (hradu) v nominativní *Radogost*. Dále nesmíme přece jen pustiti se zřetele, že jak Adam, tak konečně i Helmold, jenž z Adama zprávu přejal, oba jako nedalecí, očití svědkové dějin obodrických z XI. a XII. stol.,[3]) v nichž Retra měla dlouho první roli, sotva by byli o tomto slavném sídle modloslužby, slavném orakulu atd., jim tak blízkém, napsali tak hrubý omyl, jaký Brückner předpokládá. Soudím proto, že vskutku v XI. a XII. stol. přešlo jméno hradu, resp. jméno toho, po němž hrad byl zván, na hlavního boha a místo názvu Svarožič, bůh Radogosti, nebo Svarožič — Radogostь (epith.) že se ujalo i prosté Radogost, zatím co hrad sám byl na dále obvykle zván Retrou. Je to tedy název pozdní, akcessorní, ale přece existoval a v tomto smyslu existoval tedy i v Retře bůh Radogost, ačkoliv jinak musíme s Brücknerem souhlasiti v tom, že původně to bylo jméno hradu

---

haltě, jižně od Dessavy, Rategasth v Dol. Rakousích (r. 1080), stč. Radgosc u Vys. Mýta (r. 1226), Radgoszcz v Haliči, dále hora Radhošť na moravském Valašsku atd. (srv. u *Srezněvského-Patery* Глоссу 140). Sbírku top. jmén odvozených od *Radgost* viz i u Famincyna (Бож. 185), ovšem s výkladem nesprávným. Personale Radagost objevuje se už r. 976 v listině bisk. frizinského Abrahama (*Kos* Gradivo II. 347) a ve formě Ardagast už v VI. stol. (Ἀρδάγαστος). Srv. mé SS. II. 209. Zs. vrgl. Sprachf. XLV. 108. Srv. i *Rad* 81, 126 sl.

[1]) *Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 164. Máchal naproti tomu uznává v Retře dva bohy hlavní, Svarožiče a Radogosta, oba zbožněné heroy (Bájesl. 135, 138).

[2]) Forma stpol. *Radogošt* (*Muka* Mat. i prace I. 365, 397) je adj. possessivum jako stč. Radogošč (z Radogost + jъ) nebo Olomúc (z Olomąt + jь), Litomyšl (z Lutomysl + jь).

[3]) Adam zprva byl v Magdeburku, pak kanovníkem v Bremách, Helmold farářem v Buzově na jez. plunském.

Radogostova. Každým způsobem měla Retra svého lokálního nejvyššího boha, jako jiná politická centra polabských Slovanů a pro něj máme doložena jména Svarožič — Radogost. Že by však byl bůh Radogost znám a ctěn i jinde mimo Slovany baltické, nechtěl bych tvrditi, ač tak činili mnozí, opírajíce se o uvedené již rozšíření jména v topografické nomenklatuře. Doklady tyto, jakkoliv by sama etymologie jména mohla nasvědčovati kultovnímu rázu místa (*rad* — libens, *gostь* — hospes) a jakkoliv přistupují k tomu tu a tam starobylé tradice,[1]) nelze přece pokládati za dostatečný průkaz pro existenci a kult Radogosta u jiných Slovanů.

Jméno Radogost je ve svém významu jasné, ale pro vlastní náboženský význam retranského Radogosta nám nic nepovídá. Vzhledem k tomu však, že Dětmar, jehož zpráva nejvíce váží, zove hlavního boha v Retře Svarožičem, tedy synem Svaroga, jenž se nám jinde objevil nepopíratelně bohem solárním,[2]) lze míti za to, že jak Dětmarův bůh, tak i Adamův a Helmoldův Radogost jsou jen obodrickou formou tohoto nejvyššího solárního božství slovanského, tak asi, jako jí byli, jak dále uvidíme, další sousední bohové. Byl tedy Radogost bohem přírodním, slunečním a při velkém významu slunce měl patrně odedávna přirozený primát před ostatními v Retře ctěnými bohy, jejichž idóly, jmény označené, byly v chrámu vedle jeho sochy. Primát Radogostův mezi ostatními bohy polabskobaltickými založen byl však, jak jsem už výše řekl, ještě na primátu Ratarů mezi Obodrici a na moci svazu obodrického mezi ostatními Slovany v stol. IX. až XI. Jak toto prvenství a moc oslaběly, zanikl i velký význam Radogostův. Definitivní úpadek božství kdysi tak slavného spadá však teprve k r. 1068, kdy byl retranský chrám na dobro vyvrácen a kdy biskup Burchard vracel se domů do Halberstadtu na svatém koni Radogostově.[3]) Od té doby o existenci chrámu a boha jeho není již zpráv.

---

[1]) Týká se to především moravského Radhoště, na němž už Středowský (Sacra Mor. hist. 39 sl.) soustředil kult Radogostův.

[2]) Srv. výše str. 108. Před tímto důsledkem musí naprosto ustoupiti pozdní výklad kroniky lubecké, že Radogost byl divinovaný obodrický kníže. Zde pouze jméno Radogosta, náčelníka rodu a hradu, přešlo na jméno Svaroga, ale bůh sám nebyl euhemeristického původu, jak Máchal soudí (Sl. bájesl. 135, 138).

[3]) Ann. Augustani r. 1068 (MG. SS. III. 128: episcopus avecto equo, quem pro deo in Rheda colebant, super eum sedens, in Saxoniam rediit). Srv. i *Giesebrecht* Wend. Gesch. II. 109.

Funkce a atributy, s nimiž nám historie XI. a XII. stol. Radogosta předvádí, věštění pomocí koně, výzbroj jeho idólu (přílba a štít), nejsou než sekundární applikace výmyslů kněží, kteří v chrámu sloužili a kteří přirozeně bohu, jenž tam před jinými v čele stál, dávali zasahovati do všech událostí a poměrů, aby si tím pojistili vliv na politiku a moc celého svazu obodrického. Kdo zná dějiny tohoto svazu v IX. až XII. století, ví, že byly řetězem stálých válek na jedné straně s Němci a Dány, na druhé straně s Lutici, s nimiž měli Obodrici podle zpráv kroniky francké dávná nepřátelství.[1]) Odtud pochopíme, že hlavní funkcí předního boha retranského byla účast ve válkách, ať už nepřímo pomocí věštby nebo přímým zasažením (kůň, válečná výzbroj sochy). Tak vznikla i u Radogosta funkce boha válečného, ale to je funkce už sekundární, původu asi kněžského.[2]) Totéž bude v celku platiti i o jiných hlavních bozích kmenů sousedních, jejichž popis následuje. I ty mám per analogiam a z důvodů dále vyložených za božství totéž, jakým byl Svarožič — Radogost, tedy za božství především solární.

Svantovit.

Určitěji nežli Radogost vystupuje nám v okruhu baltického pantheonu arkonský Svantovit, jenž byl prvním a podle starých zpráv nejznamenitějším bohem baltickým a jenž i za hranicemi Rujany těšil se velikému věhlasu a vážnosti. Vypravujeť nám Helmold, že za jeho doby byl první ze slovanských bohů, poněvadž vítězství jeho byla nejslavnější a věštby jeho orakula nejplatnější. Ostatní bohy uctívali vedle něho jen jako polobohy. Jemu ku poctě každoročně obětován byl losem určený křesťan, mimo to ze všech zemí slovanských (t. j. polabskobaltických) posílány do chrámu jeho roční poplatky a chrám sám byl v takové úctě, že nebylo dovoleno ani přísahati u něho, ani v ochozu jeho prolévati krev.[3])

Totéž a důrazněji („deus deorum") opakuje Helmold ještě

---

[1]) Ann. regni Franc. r. 808.

[2]) Sluší zde upozorniti, že i v řecké a římské mythologii sluneční bohové berou na sebe v pozdějším vývoji funkci boha války, tak ř. Apollon a zejména ital. Mars. Srv. *W. Roscher* Studien zur vergl. Myth. I. (Leipz. 1873 70—77) a Ausf. Lex. Myth. I. 435—438, II, 2399, 2404 sl. Také germ. bůh slunečního nebe *Tiuz přešel už v době Tacitově v boha války (Tacitův Mars). Srv. *Helm* Altg. Rel. I. 272 sl.

[3]) Helmold I. 52: Inter multiforma autem Sclavorum numina prepollet Zwantewith deus terre Rugianorum, utpote efficacior responsis.

jednou při zmínce o pádu Arkony r. 1168, při němž dánský Valdemar vyvléci dal a rozsekati i spáliti idól Svantovitův,[1]) a podobné zmínky má i Saxo Grammatik ve své historii, v níž nám mezi jiným zachoval podrobný popis jak chrámu Svantovitova v Arkoně, tak i ohromné sochy jeho.[2]) Socha ta dřevěná a nadlidské velikosti měla dvojí prsa i záda a čtyři hlavy (totiž obličeje) s oholeným vousem a ostříhanými vlasy, jakož bylo zvykem na Rujaně. V pravici držela roh kovový, jejž kněží ročně naplňovali vínem a z jehož úbytku potom předpovídali výsledky žní, levici měla opřenou v bok. Oděta byla sukní sahající až na lýtka (z jiného dřeva zhotovenou), zatím co nohy stály na zemi tak, že nebylo viděti podstavce. Vedle sochy byla ještě uzda, sedlo, veliký meč v stříbrné pochvě a pestrý praporec válečný zv. stanitia,. Idólu náležel i posvátný bílý kůň, na němž Svantovit tajně v noci jezdil

---

Cuius intuitu ceteros quasi semideos estimabant. Unde etiam in peculium honoris annuatim hominem cristicolam, quem sors acceptaverit, eidem litare consueverunt. Quin et de omnibus Sclavorum provinciis statutas sacrificiorum impensas illo transmittebant. Mira autem reverentia circa fani diligentiam affecti sunt: nam neque iuramentis facile iudulgent, neque ambitum fani vel in hostibus temerari patiuntur. K tomu srv., co dí Helmold v I. 6 o chrámu sv. Víta na Rujaně, na nějž se přenesl kult Svantovitův: De omnibus quoque provinciis Sclavorum illic responsa petuntur et sacrificiorum exhibentur annue solutiones a I. 83 o právu asylu už v nádvoří chrámovém. Také Adamova slova o Rujaně, vztahují se patrně na Svantovita: „Rani, gens fortissima extra quorum sentenciam de publicis rebus nihil agi lex est: ita metuuntur propter familiaritatem deorum vel potius daemonum, quos maiori cultu venerantur quam ceteri." (III. 18).

[1]) Helmold II. 12 (I. 108): Et fecit (Valdemarus) produci simulachrum illud antiquissimum Zwantewith, quod colebatur ab omni natione Sclavorum et iussit mitti funem in collo eius et trahi per medium exercitum in oculis Sclavorum et frustatim concisum in ignem mitti . . . Adeo autem hec superstitio apud Ranos invaluit, ut Zwantewit deus terre Rugianorum inter omnia numina Sclavorum primatum obtinuerit, clarior in victoriis, efficacior in responsis. Unde etiam nostra adhuc etate non solum Wagirensis terra, sed et omnes Sclavorum provincie illuc tributa annuatim transmittebant, illum deum deorum esse profitentes." O vyvrácení chrámu a idólu v den sv. Víta r. 1168 máme ještě zprávy u Saxona Grammatika (ed. *Holder* 574), v Knytlingasagě k r. 1169 (MGSS. XXIX. 313), kde se uvádí Svantovit formou *Svantavit*, a v listině pap. Alexandra III. (tamže I. 63) a Friedricha I. r. 1170 (Cod. Pomer. I. 66.) Zde se dí, že Berno, biskup zvěřínský: „destruxit idolum Szuentevit gentis Ruynarum".

[2]) Saxo ed. *Holder* 444, 505, (Arcon oppidum vetusto simulacri cuiusdam cultu inclytum), 565 sl. Plán Arkony a Rujany viz u *Focka* Rugensche und pomm. Gesch., Leipzig 1861. Taf. 1—2.



Obr. 6. Zbytky starého hradu arkonského na sev. cípu Rujany.

do boje (býval proto ráno zpocený a uprášený) a jenž vykonával také orakula. Mimo to však měl k obsluze řadu kněží a tři sta jezdců, kteří se starali, aby chrám a bůh mimo velké roční desátky ze všech krajů slovanských — ba i ze sousedních— měl ještě více kořisti a bohatství.[1])

Přes tento historicky doložený primát Svantovitův v kruhu baltických bohů bylo by chybou pojímati a vykládati boha tak, jakoby v celém tomto systému byl měl organicky moc největší, vládl ostatními bohy a v tomto smyslu byl nejvyšším bohem, tak asi jako Zeus nebo Juppiter v mythologii řecké a římské.[2]) Tak tomu nebylo. Primát jeho byl předně jen dočasný, založený v politické preponderanci Rujany ve XII. století a za druhé požíval největší vážnosti a důvěry proto, že jeho kněžská družina uměla věštbám Svantovitovým zjednati největší slávu, že odpovědi jeho byly velmi chytré, rafinované a věštby se nejlépe osvědčovaly, asi tak, jako bylo u delfského Apollona v Řecku. Nebyl tedy nejvyšším bohem pantheonu baltického; toho Helmoldovo *deus deorum* neznačí.

Jinak však přes poměrně bohaté zprávy význam a původ jeho jasný není. Z textů líčících jeho kult a orakula je jen vidno, že předpovídal války i úrodu v budoucím roce a že se dále sám účastnil výprav a bojů. To všechno mohou býti však jen funkce sekundární, vzniklé bohoslužbou a přidělené mu kněžskými intencemi; z nich ještě nijak nevyplývá, že Svantovit byl původem svým bohem úrody a války, nebo čistého vanoucího vzduchu,

---

[1]) Omezuji se zde jen na stručný výtah popisu Saxonova, jejž úplný s věrným překladem připojuji na konci kapitoly ve zvláštním přídavku. O způsobu orakulí a vůbec kultovních slavnostech jeho srv. ostatně dále v stati o kastě kněžské a bohoslužbách. O kněžích Svantovitových viz i Helmold II. 12. Stará stať *J. Thomase* De idolis Slavorum Zwantewito et Zernebog (Mon. varia. Jena 1714. 644) je jen zcela stručná zmínka.

[2]) Srv. výklad Maretićův (Archiv X. 137). Nebyl také nikterak bohem všeslovanským, jak zase chce *Marun* (Starohrv. Prosvjeta 1897, III. 141), *Bogusławski* Dzieje II. 738 a i *Krek* (Einl.3 97) podle *I. Hanuše* (Wiss. 151. Sitzungsber. kgl. Ges. Wiss. 1865, 88—92). Marun to dokládá několika jmény dalmatských hradišť (tak i *Gržetić* Vjera 33 sl. 99). *K. V. Bolsunowski* hledí zase — ovšem bezpodstatně — ukázati, že kamenný podstavec, nalezený pod Desjatinnou církví v Kijevě, je fundament idólu slunečního boha a sice Hora-Herma, jenž zván byl v Kijevě Světovidem (Жертвенникъ Гермеса-Свѣтовида. Kijev 1909). O Svatovitovi u moravských kronikářů srv. *V. Prasek* Sel. Archiv V. 254.

jak zase z jména soudil Krek,[1]) nebo slavný heros rujanský.[2]) Jaký byl jeho původní a vlastní význam a vůbec jak vznikl Svantovit, byl-li božstvím, které vzniklo v samé tradici lidu, či byl-li s určitou funkcí postaven uměle do systému polabského od kasty kněžské, prameny nevykládají. Kultem svým podobá se však nejvíce italskému Martu a funkce boha války při něm nejvíce vyniká. Bylali to však funkce primární, velice pochybuji; naopak bych spíše soudil, že vznikl jako Radogost z domácího, primárního božství, které soudíc z analogických funkcí Radogostových, bylo opět nejspíše božstvo solárního původu, tedy starý Svarog,[3]) s čímž úzce souvisí, jak na jedné straně vliv na úrodu, jevící se v orakulích za doby sklizně tak i funkce válečná, které nabývají sluneční bohové na základě představ o bojích jejich s mocnostmi tmy a zimy.[4])

Při otázce vzniku Svantovitova nutno se však dotknouti ještě jedné věci. Helmold totiž po dvakráte stotožňuje a zaměňuje jméno Svantovita se svatým Vítem (*sanctus Vitus*), křesťanským mučedníkem doby Diokletianovy, později v Corvey pochovaným, jenž byl katolickou církví povýšen mezi svaté a zejména na severu hojně ctěn.[5]) Ba Helmold docela vypravuje, že v polovině IX. stol. za panování Ludvíka II. mnichové corvejští přišli na Rujanu a vystavěli tam chrám ke cti sv. Víta. Když pak odešli, vrátili prý se Ranové k pohanství, ale sv. Víta prý na dále ctili jako boha, zasvětivše mu chrám i idól a uctívajíce jej jako předního svého boha, . . . „v kteréžto víře trvají — dodává Helmold — podnes".[6]) Také Saxo opakuje, že zaměnili ctění sv. Víta ctěním Svantovita.[7]) Podle tohoto výkladu by ovšem pohanský bůh

---

[1]) *Krek* Einl. 396, 398. Srv. dále pozn.

[2]) *Máchal* Sl. bájesl. 126, 131, 132. *Zaborowski* (Rev. d'école d'anthr. 1907, 272 sl.) shledává v něm thráckého Bakcha a soudí z toho mezi jiným i na kolébku Slovanů v Podunají vedle Thráků.

[3]) Za obměnu Peruna jej pokládali Ign. *Hanuš* Myth. 166, *K. Szulc* Myt. słow. 149, *Gedeonov* Варяги I. 270. Za obměnu solárního boha pokládal jej *Jireček* Studia 148 a *Sreznĕvskij* Объ обож. солнца 49 sl., 56.

[4]) Srv., co pověděno výše na str. 136 v pozn. 2.

[5]) Widukind I. 33—34 (čerpáno z nějakého žití VI. nebo VII. stol.).

[6]) Helmold I. 6, II. 12 (I. 108). Že však byly nějaké styky staré mezi Rujanou a klášterem Corvejským, vidno z pozdějších nároků, třebas falešných, jež si klášter činil. Srv. o nich u *Giesebrechta* Wend. Gesch. II. 201 sl.

[7]) Saxo ed. *Holder* 568: servitutem superstitione mutarunt (Rugiani) instituto domi simulacro, quod sancti Viti vocabulo censuerunt . . . a na str. 444: simulacrum . . . falso sacri Viti vocabulo insignitum. Srv. i *Jaffé*

Svantovit nebyl než proměněný křesťanský svatý Vít. Vše zůstalo: jméno i chrám, ale ve formě pohanské, s attributy pohanskými a s pohanským kultem.

Našli se vskutku mythologové (a též někteří historikové) kteří tuto starou thesi přijali za podstatnou a Svantovita vyložili tímto způsobem za chytrou applikaci kněží arkonských, na př. Miklosich, Kirpičnikov, Maretić, Močulskij a Šišmanov,[1]) ale výkladu jejich sdíleti nemohu. Nebylo sv. Víta před Svantovitem, nýbrž naopak: *Svątovitъ* byl dříve bohem, — *sanctus Vitus* pozdější a církev transformovala kult pohanský obratem ruky v křesťanský tím, že za Svantovita substituovala sv. Víta, jehož jméno znělo dohromady stejně.[2]) Podobných příkladů máme ze středověku dosti; srv. na př. záměnu sv. Blažeje za Volosa a sv. Ilije za Peruna.[3]) Rujanští, známí svou houževnatou nenávistí ke křesťanství, nebyli by sami nikdy křesťanského svatého přejali za svého boha. Také Adam Bremský, z něhož Helmold přijímal zprávy o Rujaně, ničeho o tom všem neví. Bajka ta povstala patrně teprve ve XII. stol., v době, kdy vůbec počaly kvésti výklady slovanských jmen ze starých římských.[4]) Tak se také shledáváme častěji i s podobnými výklady jmen topografických: Wolgast vykládá Helmold za město založené Jul. Augustem, Julín Ebbo za město Julia Caesara a už Dětmar vykládal Merseburg za hrad Marsův.

Jméno samo by mohlo svědčiti ve prospěch these Miklosichovy, kdyby nebylo lze složky *vit* vysvětliti jinak, než ze jména *Vitus*.

Bibl. rer. germ. I. Mon. Corbejensia 42: Slavi cum saluti diffiderent sancti Viti se quondam tributarios confessi proeius honore a duce vitae sunt relicti.

[1]) Srv. *Miklosich* EW. str. VIII. a 393, 432, *Maretić* Archiv sl. Phil. X. 138, *Kirpičnikov* ЖМНП. 1885 IX. 60, *Močulskij* ФФВ, XXI. 182, *Šišmanov* Бълг нар. етим. Сборн. ум. IX. (1893) 536. Tak zprvu i *Máchal* Nákres 30. Z historiků uvádím *B. Guttmanna* Germ. d. Slawen in der Mark 77, 83, *Wilmanse* Kaiserurk. d. Prov. Westphalen Nr. 27, 94—113.

[2]) Také bych uvedl, že i severní cíp Rujany sluje *Witow*, u Saxona Gram. *Withoua*, v zákl. listině Jaromirově pro klášter bergenský r. 1193 *Wythuy* (Cod. Pom. I. 14; zde i výklad o rozšíření analog. jmen).

[3]) Srv. vyše str. 104, 113.

[4]) Tak správně *Voelkel* (Slavenchronik Helmolds. Gött. 1873), *Leger* (Myth. 90, 211), *Brückner* (Archiv sl. Phil. XIV. 165). Neznámá mi zůstala stať *Pablockého*, Światowid czy Swianty Wid? (Gryf, 1910. III.) V stati Notes sur la myth. des Lataviens (Revue des trad. pop. VIII. Nr. 6) snaží se *Wissendorf* dokázati, že Sventovit bylo původně jméno místa (svaté místo). Srv. výtah u Šišmanova l. c. 537.

Ale tomu tak není. Jakkoliv složka ta nedoznala dosud výkladu, který by došel obecného souhlasu, přece je známo, že je v slov. personální nomenklatuře velmi hojná jak na konci jmen (Semovit, Hostivit, Liudevit, Unevit, Dobrovit, Jarovit, Ḋragovit, srv. i r. домовить a srb. cjеновит), tak i na počátku (Vitodrag, Vitomir, Vitoslav, Vitomysl, Vitemir atd.) a že je tedy zřejmě domácího, slovanského původu, nemajíc co činiti se sv. Vítem, Jméno Svantovit, přes význam nejasný,[1]) je najisto domácí slovanské a zdá se byti, jak už Brückner dobře vystihl, podobně jako analogické Triglav, Jarovit (Gerovit), Porevit atd. a snad i Radogost, původně jen epithetem jména jiného, epithetem, jež pomalu dostalo význam samostatný a i bůh jím označený postavu samostatnou, tak asi, jako bylo s r. Svarogem a Dažьbogem, nebo s ř. Κρονίων, Τριόφθαλμος, Κτήσιος, Ἄρειος a pod.[2])

Zajímavá je ještě otázka t. zv. Svantovitových idólů.

Jak vypadal idól arkonský, víme z výše podaného popisu Saxonova, ale socha se nezachovala, ani obraz její. Nicméně již

[1]) Složka *svanto-* č. *svatý*, csl. **свѧтъ** je všeslovanské slovo dnes ve významu *svatý* (srv. i zend. *çpenta*, lit. *szventas*), na což patrně mělo vliv i lat. *sanctus*. Původní význam zdá se však býti „silný" nebo „jarý" (*Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 166, *Krek* Einl. 397, *Maretić* Archiv sl. Phil. X. 136). Hůře je s výkladem složky *vit*. Složka tato je v slovanské personální nomenklatuře velmi hojná, jak jsme právě viděli (srv. i *Lorentz* O померелл. языкѣ II. 113, 115 sl. v Изв. отд. р. яз. 1906, I.). Miklosich (EW. 393) pokládal ji za nevyložitelnou, ale podána byla před ním i po něm řada výkladů. Už Dobrovský měl ji za zkratku slova *vitęzъ* (Slawin[2] 272 sl.) a tak i *Pervolf* (Archiv sl. Phil. VIII. 16), *Famincyn* (Бож. I. 132) a patrně i *Janko* (Pravěk 220). Od koř. *vi* — přemáhati vyložil je *Jagić* (Archiv XIX. 368; Svantovit — deus militiae). *Krek* vykládal od koř. *vi*, *vě*, č. *váti* (Einl. 398; Svantovit, vlastně *Svętovětъ — bůh silného větru). *Maretić* vykládal zprvu (Rad 81, 117, 131) od kmene *vě*, stsl. *vitij*, *větij*, r. отвѣтъ, č. obět, — *vitъ — sermo (odtud Svantovit — potentem sermonem habens); později to opustil a spojil s *vitati* ve významu χαίρειν, радоватися, **vitъ* — laetus, radъ (odtud Svantovit — fortis laetusque). Srv. Archiv X. 135. *Leger* spojuje s koř. *vit*, *vět* — slovo (Myth. 94), Svantovit — bůh dobrý v odpovědích. Srv. proti tomu *Brückner* (Kwart. hist. XIII. 85), jenž sám supponoval sl. *vit* význam — bůh, pán (Rozpr. Akad. Krak. W. hist. XXXV. 319, 321). Také Rozwadowski vkládá do sl. *vit* význam dominus, srovnávaje stsl. домовитъ za οἰκοδεσπότης, k čemuž srv. i srb. cjеновит — duch stromový. (Quest. gram. Rozpr. Akad. Krak. 1897.) O jiných starších výkladech (od *svitъ* — světlo a j.) srv. *Krek* Einl. 397, o Matusiakově (od *viti* t. j. věncem) Lud. XIV. 35; obšírněji obíral se jimi i *J. Paploński* Helmolda kronika sław. (Varš. 1862) 330 sl., 343.

[2]) Archiv sl. Phil. XIV. 166.

dávno setkáváme se v mythologické literatuře se dvěma pomníky, které se pokládaly za obrazy Svantovitovy: 1. s reliefem zazděným ve stěně kostela altenkirchenského na Rujaně a 2. s kamenným sloupem nalezeným v řece Zbruči, ozdobeným reliefy a nahoře hlavou se čtyřmi tvářemi (nyní ve sbírkách krakovské akademie).

Pomník v Altenkirchen představuje kamennou desku asi 1 *m* vysokou, na níž se nalézá v reliefu vytesaná postava muže v dlouhé sukni až po kotníky, s čapkou na hlavě, vyznačená dlouhými kníry a krátkým vousem, v rukou držící velký zahnutý roh picí (Obr. 7). Co je na druhé straně kamene, nevíme.[1]) V okolí Altenkirchen panuje prý tradice, že pomník ten je památkou vítězství křesťanského nad pohanstvem r. 1168, a z této tradice, jakož i z attributu (picího rohu) vznikla domněnka, že to je obraz arkonského Svantovita. Ale zde není tolik příslušných znaků, abychom této domněnce mohli přisvědčiti. Roh picí je attributem v té době velmi rozšířeným u pomníků slovanských i neslovanských (srv. dále na str. 147). Není to Svantovit; ale pomník zdá se býti starý a může býti z XII. stol., jak nasvědčuje kroj i attribut.



Obr. 7. Relief z Altenkirchen.

Mnohem důležitější věcně i literárně je druhá domnělá socha Svantovitova, kterou r. 1848 objevil náhodou inž. K. Bieńkowski v písku ř. Zbruče blíže Kočubinčyků (nedaleko Husiatyna), a která darována byla majitelem panství hr. Měčislavem Potockým sbírkám Naukového tovaryšstva krakovského, z jehož majetku přešla do sbírek akademie.[2]) Poněvadž jednotlivé detaily pomníku upomínaly nápadně na Saxonův popis idólu arkonského, prohlásili

[1]) Srv. podrobnější popis u *Weigela* Bilderwerke aus altslawischer Zeit (Archiv f. Anthr. XXI. 53) a zprávu Nehringovu v Arch. sl. Phil. 1903, 70. Reprodukce dosavadní jsou nedokonalé.

[2]) Bližší historii nálezu viz u *Seidla J.* Beiträge zu einer Chronik arch. Funde in Öst. Mon. (Archiv f. Kunde d. öst. Gesch. IX. 1853) II. 153 a ve dvou statích *M. Potockého* a *Th. Żebrawského* v Roczniku Tow. nauk. Odz. sztuky i arch. I. 1851. 3—7, 18—27. *Rymarkiewicz* (Jana Kochanowskiego pieśń świetojańska o sobótce. Pozn. 1884. 136) vyložil pomník za boha ročních počasí.



Obr. 8.
Zbručský pomník
v krakovské akademii.

starší archaeologové a historikové, jako na př. J. Lelewel, Th. Żebrawski, sochu zbručskou za idól Svantovitův,[1]) a i když vzniklo podezření, že je to falsifikát, a řada jiných učenců, různými námitkami vedena, buď nevěřila v pravost,[2]) nebo aspoň nesouhlasila s tím, že by to byl slovanský Svantovit, event. nějaké starší božství slovanské,[3]) přece jiní zůstali podnes věrni předpokladu původnímu a hájí pravost, i stáří i náboženský význam pomníku.[4])

Tento zbručský pomník je sloup z křemenitého vápence výše 2·70 *m*, jenž se skládá ze dvou částí: spodního čtyřbokého sloupce ozdobeného ve dvou řadách reliefy (v spodní

---

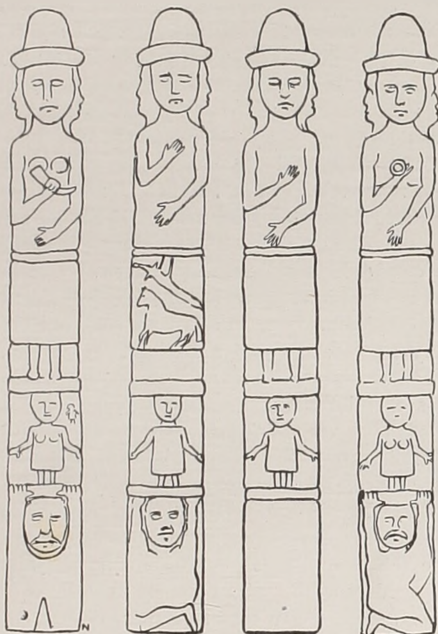
[1]) Jen *A. Petruševič* dokazoval, že je to socha Chorsa-Dažboga (Вистникъ, Víděň 1851 č. 106—111). J. *Lelewel* Balwochwalstwo 11 (Narody 777 sl.).

[2]) *J. Sreznĕvskij* Збручскій истуканъ крак. Музея (Зап. Р. арх. Общ. 1853, V. 163—196). Sreznĕvský popíral, i že to je Svantovit, i vůbec slov. idól, ač uznával, že se kamennym babám v ničem nepodobá. Proto vyslovil nedůvěru v pravost (177, 181).

[3]) Sem patří na př. *Al. Brückner*, jenž v soše spatřuje starý pomník avarský nebo pečeněžský (Przegl. histor. IV. 277, Kwart. histor. XIII. 86 a Enc. pol. IV. 2, 166) a *Vl. Demetrykiewicz* shledává vůbec v těchto pomnících památky turkotatarské (Sprawozd. Akad. Krak. XV. 1910 Nr. 7), podobně jako *A. Hartmann* a *R. Virchow*, kteří v nich viděli kamenné baby — pomníky náhrobní (Archiv f. Anthr. XXI. 253 sl.). Také *Máchal* (mlčí o něm), *Leger* (Myth. 102 sl.), *Kętrzyński* (*Leger* l. c. 103, 108) vymycují ji z mythologií.

[4]) Tak archaeologové *Weigel* (Archiv f. Anthr. XXI. 59), *Hartmann* (tamže l. c.), *Zaborowski* (Rev. de l'Ecole d'anthr. 1907, 277), *Koehler* (Archiv f. Anrhr. XXIV. 145), *M. Sokolowski* Ruiny na ostr. Lednicy. Krak. 1876, 78, a *K. Hadaczek*, jenž obhájení věnoval nověji stať „Światowid" v Mat. antr. V. 1904. 114.

řadě obličejem en face, ve svrchní figurami v dlouhých sukních s hlavami poměrně velkými) a svrchního sloupce, představujícího vlastní postavu, jejíž hlava na nízkém hrdle ční nad tělo stejně čtyřboké, jako je spodní část. Hlava má na čtyrech stranách



Obr. 9. Čtyři strany zbručského pomníku.

ploše modelované obličeje a nade všemi společný nízký klobouk s ohrnutým okrajem. Tělo je zjevně zahaleno v dlouhou sukni, z níž dole vyčuhuje jen spodek noh, a obemknuto plasticky vytvořeným pasem. Čtyři boky těla ukazují na pravém boku dvě přiložené, slabě a ploše modelované ruce, levá s roztaženými prsty, pravá s ohnutým picím rohem, na druhé straně v jedné ruce číšku, na třetí a čtvrté dvě ruce otevřené. Od pasu na druhém boku visí meč, pod nímž je vyznačena v slabém reliefu postava koně. Dvě z malých postav ukazují dále vyznačené prsy ženské (obr. 8 a 9).

Celý spor o krakovského Svantovita rozpadá se ve dvě různé otázky: 1. jeli pomník pravý a starý, a 2. jeli to Svantovit, event. podoba jiného slovanského boha, či pomník neslovanský.

Z historie celé otázky i z detailů, které na pomníku mohou mluviti, nepochybuji sám, že zbručský sloup je památka pravá a stará. Historie nálezu a osob zúčastněných nemá v sobě nic podezřelého a také i styl celkový i detaily kulturní na pomníku, na př. kůň, meč, klobouk, nestojí s tím v odporu, jak dříve, na př. o klobouku, nebo meči a koni bylo omylem tvrzeno; právě naopak. Je to rozhodně pomník starý, žádný falsifikát.[1]) Jiná je otázka, a spornější, jeli to idól slovanského boha, zejména Svantovita, čili ne. Sloup nalezen byl ve vých. Haliči a poněvadž delší transport není myslitelný, tedy tam také někde při Zbruči původně stál. Shoduje se sice řadou detailů se Saxonovým popisem idólu Svantovitova, ale ctění tohoto arkonského boha není v Haliči doloženo a bylo vůbec podle starých zpráv lokální. Při tom však nepochybuji, jak dále ještě vyložím, že i v Polsku i v sousední Červené Rusi, jež sousedily na jedné straně s Lutici a Pomořany, na druhé s dněprovskou Rusí, kde existovaly kulty vyšších bohů se zasvěcenými jim sochami a svatyněmi, můžeme zcela odůvodněně předpokládati existenci víry v božstva vyšší s analogickými kulty a idóly. Neníli to tedy Svantovit rujanský, jehož ctění ostatně vnikalo i do sousedního Polska,[2]) mohlo to býti nějaké analogické božství z doby X.—XI. stol. S míněním A. Brücknera a Vl. Demetrykiewicze, kteří v sloupu spatřují avarský nebo pečeněžský pomník, lze těžko souhlasiti. Avarského na pomníku není nic. Spíše by se mohli v úvahu vzíti Pečenězi nebo Polovci (Kumáni), Oguzi X.—XI. stol., ale tu zase neznám v celé serii jihoruských náhrobních pomníků jimi zanechaných a známých pod jménem *kamenných bab*,[3]) nic, co by stylem a celkovým pojetím rovnalo se tomuto sloupu, jenž naopak svým rázem rovná se přece jen

---

[1]) Podezřelé zdály se na pomníku detaily stylové a krojové, přílišné přiklonění k popisu Saxonovu a velmi čistý, zachovalý povrch (tak Kętrzyńskému), ale to je všechno bezdůvodné, jak dobře nověji Hadaczek vyložil. Stylově pomník vykazuje naopak starobylost. Falsator z poloviny XIX. století by jej byl pojal jinak.

[2]) Srv. připomínku Saxonovu, že tributy roční scházely se do chrámu Svantovitova nejen ze všech zemí slovanských, ale i od panovníků zemí sousedních (Saxo ed. *Holder* 566.).

[3]) Srv. o nich výklad dále v kap. XI. a zde zatím aspoň to, jak je jinak charakterisuje sám Demetrykiewicz l. c, 7 a Srezněvskij l. c. 181.

nejvíce představám, jaké měli západní Slované o svých bozích. Zejména poukazuji na attribut polykefalismu, zdůrazněný tak Helmoldem[1]) a doložený řadou pomníků, pocházejících ze starého území slovanského,[2]) vůči němuž ustupuje taková drobnost stylová, jakou se jeví býti na př. podoba zavěšeného meče nebo šavle,[3]) nebo neznámý odjinud motiv karyatid na spodní části. Polykefalie pomníku dostačuje sama k zamítnutí mínění, že je to náhrobní pomník turkotatarský. Roh také není žádným výhradním attributem turkotatarských bab (tam je spíše nádobka), nýbrž je obvyklý v té době i jinde.[4]) Že je sloup z kamene, kdežto staří popisují v slovanských chrámech sochy dřevěné nebo kovové (srv. dále), není žádným rozhodujícím důvodem proti slovanskosti, jak se Al. Brückner domnívá.[5]) I jiné autentické zachované pomníky jsou z kamene (srv. dole podaný výčet v pozn. 2.) a i ze staré doby máme zprávy o idólech kamenných. V Rostově stál na př. kamenný Volos a jiné idóly kamenné rozbil Dobryňa v Novgorodě.[6]) Presbyter Kozma připomíná „кумири каменны и древенiи"[7]).

[1]) Helmold I. 83: (Slavi) multos deos etiam duobus, vel tribus vel eo amplius capitibus exsculptunt. Je to charakteristický zjev u záp. Slovanů, u Litevců a Germánů nedoložený.

[2]) Polykefalistických sloupů kamenných našlo se více a jen na oblasti Slovany osídlené. Demetrykiewicz vedle sloupu zbručského z r. 1848 uvádí l. c. 9 ještě následující: 1. druhý podobný sloup nal. r. 1875 u Husiatynu na ruském Podolí, ale zničený, 2. třetí podobný nal. r. 1838 v Holzgeilingen ve Wirtembersku s dvěma tvářemi, 3. sochu se 4 hlavami, jež do r. 1850 stála ve vsi Tesnovce gub. kijevské, 4. figury se 2—4 hlavami z kurhanů gub. minské, 5. figury se 3 tvářemi pod jednou čapkou, které zná ze srbského Míšeňska tradice u mnicha pirenského a Petra Albina (*Frenzel* De diis Soraborum u *Hoffmanna* Scr. rer. lus. II. 204-205). Podotkl bych však, že podle Sěcinského sloup nalezený v Husiatyně nebyl polykefalický. Srv. více o tom dále v stati o idólech vůbec.

[3]) Rukojeť a závěs zdá se ukazovati známý maďarský typ šavle IX.—X. stol. (*Hampel* Alt. I. 197), ale prvé může patřiti jen na vrub neumělosti sochaře, neboť jinak tvar se rovná typickému slov. meči X.—XI. století. Závěs ukazuje na šavli, ale tu nesmíme zapomínati, že v X.—XI. stol. byla orientální šavle na Volyni a Podolí nošena i od Slovanů.

[4]) Roh nebo pohár nalézáme na př. i na reliefu v Altenkirchen, na sochách z Gałdowa-Jedrychowa (Goldau-Heinrichau) a Rosenbergu v Prusku a ovšem i v popisech bohů baltických. Srv. k tomu zejména práci *Aug. Hartmanna* Becherstatuen in Ostpreussen (Archiv f. Anthr. XXI. 253) a v citované *Wigelově* str. 48, 49, 50, 53.

[5]) Kwart. hist. XIII. 86, Enc. pol. IV. 2, 166.

[6]) Srv. výše str. 112.

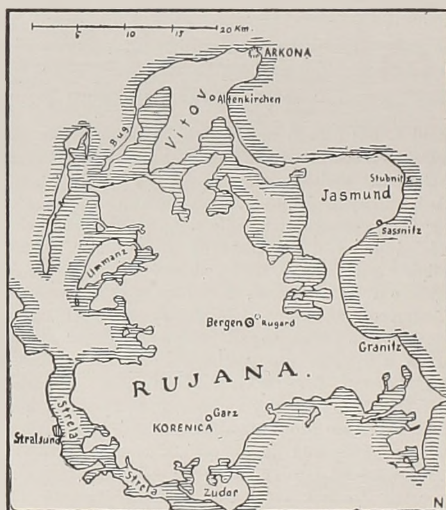
[7]) Arkiv za pov. jugosl. IV. 74, 79. Také ovšem méně hodnověrný

Pomníky z kamene byly tedy řidčí, ale byly. Nebylo by také pochopitelno, proč by byl tento materiál vyloučen. Srv. i význam slova *balvanъ*. Ostatně, jak Hadaczek dobře pověděl, pomník zbručský, ač je z kamene, nese zjevný ráz techniky dřevěné, na kámen přenesené.

Pokládám jej tedy spíše za idól západoslovanského božství, zhotovený pod vlivem byzantských herm, než za turkotatarský pomník náhrobní.

Rugievit, Porevit, Gerovit.

Vedle Svantovita bývá v pramenech jmenováno ještě několik baltických bohů, jejichž jména z části končí na *vit* a jejichž funkce,



Obr. 10. Plán ostrova Rujany.

pokud nám jsou známy, jeví mnoho shody s arkonským Svantovitem. Je proto oprávněná domněnka, že jsou to vše lokální názvy jednoho božství, tedy bozi se Svantovitem totožní a jen lokálními

---

Ioakimův letopis připomíná na Rusi kamenné idóly (*Sreznĕvskij* Зап. apx. V. 180).

attributy a jmény (epithety) něco málo rozrůznění,[1]) zejména když se jedná o bohy z jiných hradů na Rujaně a z okolí nejbližšího. Sem patří předně Saxonův *Rugievit*,[2]) ctěný v městě Korenici, kde stál ve svatyni ohromný, dubový idól se sedmi obličeji, s jedním mečem v ruce a sedmi u pasu. Saxo sám srovnává jej s ital. Marsem a vykládá za boha války.[3]) Druhý bůh analogické funkce i podoby byl *Gerovit*, t. j. *Jarovit*, tedy bůh i jména blízkého Svantovitovi,[4]) ctěný ve Volgastu naproti Uznoimu a rovněž v Havelbergu. Ve svatyni volgastské visel ohromný, jemu zasvěcený zlatý štít, jehož se nesměl nikdo cizí dotknouti a jenž nesen do války před vojskem, přiváděl vítězství.[5]) Ebbo nechybuje proto, nazývá-li

---

[1]) Tak přijímal už *Kirpičnikov* ЖМНП. N. 241, 61, *Máchal* Nákres 30, *Brückner* Archiv XIV. 166, *Hilferding* Соб. соч. IV. 164 a *Jireček* Studia 148.

[2]) Jméno snad přímo značí *rugijský* t. j. *dominus Rugiorum*, rujanský bůh. Korenice (lat. Carentia) ležela ve vnitru Rujany (dn. Garz).

[3]) Saxo ed. *Holder* 577: Factum quercu simulacrum, quod Rugievithum vocabant, ab omni parte magno cum deformitatis ludibrio spectandum patebat. Nam hirundines, que sub oris eius lineamentis nidos molite fuerant, in eiusdem pectus crebras stercorum sordes congesserant. Dignum numen, cuius effigies tam deformiter a volucribus fedaretur. Praeterea in eius capite septem humane similitudinis facies consedere, que omnes unius verticis superficie claudebantur. Totidem quoque veros gladios cum vaginis uni cingulo appensos eius lateri artifex conciliaverat. Octavum in dextra destrictum tenebat. Hunc pugno insertum firmissimo nexu ferreus clavus astrinxerat, nec manui nisi precise evelli poterat; que res truncande eius occasio extitit. Spissitudo illi supra humani corporis habitum erat; longitudo vero tanta, ut Absalon supra primam pedum partem consistens egre mentum securicula, quam manu gestare consueverat, equaret. Hoc numen, perinde ac Martis viribus preditum, bellis preesse crediderant. Vedle Rugievita připomíná Saxo l. c. 578 v Korenici ještě 2 idóly a 2 svatyně bohů *Porevita* a *Porenutia*, kteří jsou tedy odlišeni, jako bohové jiného významu a jiné funkce. Knytlingasaga uvádí je jménem *Renvit* a *Puruvit* (MG SS. XXIX. 314). Srv. dále str. 153. Podle Saxona l. c. Porevit měl 5 hlav, ale byl beze zbraní, Porenutius 4 hlavy, a pátý obličej na prsou, při čemž se levá ruka dotýkala čela, pravá brady.

[4]) Složka stb. *jarъ*, č. jarý, r. ярый, luž. *jěry, jary* — drsný, přísný, hněvivý (*Berneker* EW. 447). Srv. jména slov. knížecí *Jarimarus, Jaroslaus* (Saxo ed. *Holder* 699).

[5]) Ebbo III. 8 (clipeus aureus parieti affixus Gerovito qui deus militiae eorum fuit, consecratus, quem contingere apud eos illicitum erat). Herbord III. 6 (clipeus pendens in pariete mirae magnitudinis, operoso artificio, auri laminis obtectus quem contingere nulli mortalium liceret, eo quod esset illis nescio quid in hoc sacrosanctum ac paganae religionis auspicium,

i Gerovita bohem války a stotožňujeli jej s Marsem.[1]) O havolanském Gerovitu víme jen, že ku poctě jeho konána byla velká slavnost na jaře, při níž po celém městě vlály praporce. Biskup Otto bamberský, ubíraje se do Pomořan r. 1128, právě se k ní nahodil a nesmírně byl dotčen, tak že do města nechtěl vstoupiti.[2]) Podobnou obměnou lokální byl asi bůh, jehož ohromná, krásně řezaná socha nalézala se v chrámu gockovském.[3])

Triglav.

Třetím bohem funkce patrně souhlasné byl štětínský *Triglav*. Idól jeho ve svatyni vyzdobené krásnými řezbami a malbami měl sice o jednu tvář méně než sousední Svantovit, ale za to jej spojuje s tímto kult koně, který podobně Svantovitovu opatrován byl v chrámě od kněží a který také dodával věštby v případech války pomocí rozložených kopí, přes něž mu bylo přecházeti.[4]) Ebbo zove Triglava ,,summus deus" v Štětíně tak, jako Helmold Svantovita ,,deus deorum" v Arkoně.[5]) Byl tedy Triglav také

---

in tantum ut nunquam nisi belli solummodo tempore a loco suo moveri deberet. Nam, ut postea comperimus, deo suo Gerovito, qui lingua latina Mars dicitur, erat consecratus, et in omni proelio victores sese hoc praevio confidebant.

[1]) Srv. poznámku předešlou a Herbord III. 6. S. Matusiak uznává Jarovita (Jesza) za nejvyššího boha, vládce jara. Lud. XIV. 176.

[2]) Ebbo III. 3. nam ipsa die adventus eius (episcopi) civitas vexillis undique circumposita cuiusdam idoli Geroviti nomine celebritatem agebat.

[3]) Ebbo III. 10.

[4]) Ebbo III. 1: Stetin vero amplissima civitas et maior Julin tres montes ambitu suo conclusos habebat, quorum medius, qui et alcior summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum, quod aurea cidari occulos et labia contegebat, asserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria capita habere, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni. Ebbo tedy podotýká, že idól měl oči a ústa zakryta zlatým pasem, aby neviděl hříchů lidí a dále, že tři hlavy podle výkladu jeho kněží znamenaly ovládání tří království: na nebi, na zemi a v pekle, v čemž je už zřejmě zříti ohlas učení křesťanského, tak že to s původním významem a s původní funkcí Triglavovou zřejmě nemá co činiti. Kirpičnikov ovšem daleko zašel, když se na základě této zprávy domníval, že je Triglav snad jen deformací křesťanské sv. Trojice (ЖМНП. 1885. IX. 64). Spíše bych soudil, že souvisí trojhlavost boha v Štětíně s třemi vrchy, na nichž Štětín stál (Ebbo III. 1).

[5]) Další doklady: Herbord II. 32 (erat autem ibi simulacrum triceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur), Mon. Priefl.

především bohem války. Když biskup Otto Štětín pokřestil, dal na vrchu vystavěti chrám sv. Vojtěcha. Kněži se sice pokusili revolucí restaurovati starý kult, uchylujíce se k všelijakým machinacím, ale nepodařilo se to.[1]) Otto zrušil svatyně Triglavovy v Štětíně pomocí samého lidu, jenž, vida, že se bohové nebrání, pomohl je vyvrátiti a bohatství tam nahromaděná roznésti. Idól sám byl biskupem rozbit, rozsekán a tři hlavy stříbrné poslány do Říma na důkaz obrácení Štětína.[2]) Jiný Triglav ctěn byl ve Volíně, kde však jeho zlatý idól kněží po zničení chrámu Ottonem bamberským zachránili na venkov a ukryli v díře dutého stromu, do níž mu pohané nadále mohli klásti oběti. Otto se marně namáhal, aby se ho zmocnil.[3]) Třetí známý Triglav ctěn byl podle pozdější jedné místní kroniky v městě Braniboru, ale o něm nevíme nic, než to, že idól jeho s třemi hlavami byl po pokřestění knížete Pribislava zničen.[4]) Další Triglav prokázán není,[5]) ač se s jménem samým jinde setkáváme.[6]) Ale jména ta, na př. jméno hory v korutanských Alpách, nemají již co činiti se slovanskou mythologií a bohem Triglavem. Triglav nebyl bohem všeslovanským, jak

---

II. 11. In ea civitate domus duae, quas ab eo quod inclusa deorum simulacra continerent *continas* dixere priores, ingenti cura vel arte constructae, haud grandi ab invicem intervallo distabant, in quibus ab stulto paganorum populo deus Triglous colebatur. Praeterea et equum formae praestantis, qui dei Trigloy (sic!) dicebatur, cives alere consueverunt. Nam et sella eius auro et argento, prout deum deceret, ornata in altera continarum ab ydolorum pontifice servabatur, loco et tempore constituto procederet, cum ad captanda auguria vario errore delusus gentilis ille populus conveniret. Vedle toho má ještě traktát Miracula Ottonis k r. 1189 zápis o Triglavu běsu, jenž posedl ženu, kterou mrtvý Otto osvobodil (MGH. SS. XII. 915).

[1]) Srv. Ebbo III. 1, 15 sl.

[2]) Herbord III. 32, Mon. priefl. II. 13.

[3]) Srv. vypravování Ebbonovo II. 13.

[4]) Ann. 1136 fuit in Brandenburg rex Henricus, qui slavice dicebatur Pribezlaus, qui christianus factus idolum, quod in Brandeburg fuit cum tribus capitibus, quod Tryglav slavice dicebatur, et pro Deo colebatur et alia idola destruxit. (Chronicon Brandeb. apud *Leibniz* II. 19, *Raumer* Reg. N. 901.; srv. k tomu i další tradici u *Frenzla* (*Hoffmann* Scr. rer. lus. II. 205.) Tohoto Triglava připomíná i Pulkava k r. 1154 (Fontes r. boh. V. 89, 270).

[5]) V okolí Míšně a jinde v okolí stály prý kamenné idóly s třemi obličeji podle zprávy mnicha pirenského a Petra Albina a sice ještě za doby mnichovy r. 1526 (*Frenzel* u Hoffmanna Scr. rer. lus. II. 204—5).

[6]) Srv. osadu Triglav u ř. Regy v záp. Pomořansku, horu Triglav v Korutanech.

vykládal D. Trstenjak a I. Hanuš,[1]) nýbrž jen lokální obměnou společného solárního božství, jako byl Radogost v Retře, Svantovit v Arkoně, Gerovit, Rugievit ve Volgastu a Korenici.

Vedle dosud uvedených, určitěji vystupujících bohů baltického systému, které vesměs můžeme míti jen za obměny jednoho božství původně solárního s pozdější vyvinutou funkcí válečnou, jmenují nám staré prameny ještě jiné, o nichž však mimo jméno nevíme nic, nebo tak málo, že nám funkce a prvotní význam boha zůstává naprosto nejasný. Patří sem *Porevit, Porenut, Turupit, Pizamar, Tiarnaglofi, Prove, Siva, Pripegala, Podaga, Hennil, Goderac, Vitellube, Swantebueck, Hammon, Julius* (*Julus*) mimo některá nová jména pramenů pozdějších, ač ani tím řada slovanských bohů není vyčerpána; neboť se setkáváme v pramenech ještě s dalšími zmínkami o bozích buď anonymních,[2]) nebo pod substituovaným jménem římským a nordickým skrytých. Tak pod jménem Merkuria, Saturna, Plutona, Vulkana, Diany, Venery, Vodana, Thora a Freye.[3])

[1]) Tak omylem vykládal *D. Trstenjak*, jenž napsal o Triglavu obšírnou, ale nekritickou studii „Triglav, mythologično raziskavanje" (Ljubl. 1870) a *Ign. Hanuš* (Wissenschaft 100). K Triglavu srv. i *J. Jireček* Studia 149—150 (jenž jej jako *Krek* Einl. 395 pokládal za boha solárního) a *K. J. Erben* O dvojici a trojici ve slovanském bájesloví (ČČM. 1857). Článek *Č. Zíbrta* Vybájené pokusy o výklad božstva Triglava (Č. Lid. XVII. 44) obsahuje jen otisk bezcenného, nesmyslného listu far. J. Dobiáše Ign. Hanušovi.

[2]) Anonymní božstvo připomíná u Luticů Dětmar (VIII. 64, [VII, 47]) pravě, že měli bohyni, jejíž obraz byl nošen na praporech. Jeden německý voják r. 1017 prorazil prapor kamenem, načež si kněží bohyně stěžovali u císaře a dostali náhrady 12 talentů. Ale při přechodu přes ř. Mildu ztratili jinou bohyni.

[3]) Sem patří jednak zmínka Vidukindova (III. 68) k r. 963 o městě v zemi vagerské, kde nalezeno bylo „simulacrum *Saturni* ex aere fusum, quod ibi inter alia urbis spolia repperit (Herimannus) et magnum spectaculum populo praebuit," jednak zpráva Herbordova, jenž III. 24 dí, že v Julíně měli za nejvyššího boha pekelného Plutona. V pokračování kroniky clunského mnicha Richarda z pol. XII. stol. čteme o Luticích: Mercurium tamen et Venerem precipue colunt non in templis sed in nemoribus vel iuxta fontes (SS. XXVI. 84). Jiná anonymní bohyně v annalech s *Dianou* srovnávaná (označení to slouží k výkladu jména města) byla asi ctěna v Magdeburku, jak souditi musíme ze staré tradice o idólu Diany, tam Karlem Velikým vyvráceném, v Ann. Magdeb. k r. 937, v Chron. Magdeb. k r. 804—814 (MG. XVI. 143, *Meibom* Scr. r. germ. II. 270, *Mülverstedt* Reg. archiep. Magd. 1876. I. č. 21, 82.) Podobně dlužno rozuměti i zprávě angl. mnicha Orderika, jenž ve své Hist. eccles, III. k r. 1069 (psána byla

Porevit a *Porenutius* měli idóly a svatyně v rujanské Korenici vedle svatyně Rugievitovy, tak že dlužno v nich viděti božstva jiná, ovšem významu neznámého. Porenutius mohl býti však dobře lokální formou starého Peruna.[1]) K nim se dále řadí neznámí, jedinou historií Knytlingů uvedení bohové *Rinvit*, *Turupit*, *Pizamar* a *Tiarnaglofi* v Korenici a Jasmundě, jejichž idóly pokácel a spálil dánský Valdemar po vyvrácení Arkony.[2]) Jakého byly významu a jaké funkce, nelze říci, ale není nemožné, že v Turupidu máme před sebou cizí božstvo finnské[3]) a v Tiernoglavu buď sl. Černoglava (sl. *čьrnъ*, polab. *čarne*), nebo rujanskou obměnu boha Triglava.[4])

Prove byl nejpřednější bůh ctěný v Stargardě v zemi Vagrů a víme o něm pouze, že měl tam zasvěcený dubový háj bez idólů, ale s kněžskou organisací, v jejíž čele stál r. 1149 velekněz Mike.[5])

---

r. 1141—1142) připomíná o Luticích, že ctili *Vodana*, *Thora* a *Freyu*: „Leuticia . . . In ea populosissima natio consistebat, quae gentilitatis adhuc errore detenta verum Deum nesciebat; sed ignorantiae muscipulis illaqueata, Guodenen et Thurum Freamque aliosque falsos deos, immo daemones colebat" (MGSS. XX. 55.). O podobné římské interpretaci bohů germánských srv. *Helm* Altg. Rel. 69 (srv. na př. už u Caesara BG I. 50 a Tacita G. 9.).

[1]) Srv. texty výše na str. 98. Jméno Porevit vykládal Maretić za Prъvovitъ — primus laetusque (prъvъ, polab. påry). Viz Archiv sl. Phil. X. 138.

[2]) Knyslingasaga (MGSS. XXIX. 314): Postero die mane profectus est rex cum suis ad oppidum, quod Karentia vocatur, et ibi concidi iussit tria idola, quae Rinvit, Turupit et Puruvit nominabantur . . . Sed eo die, quo haec idola combusta sunt, christianizarunt nongentos homines et consecrarunt undecim coemeteria. Ibi multam pecuniam ab idolis ceperunt, et aurum et argentum, sericum et bombycem et purpuram, galeas et enses, loricas et omnia armorum genera. Quintum idolum Pizamar nominatum est. Id Asundi fuit, quod nomen est oppidi. [Idolum] hoc etiam combustum est. [Alius deus] etiam vocabatur Tiarnaglofi, is erat eorum victoriae deus, qui cum iis in expeditionibus ibat; mystacem habebat argenteum. Diutissime is quidem servatus est; tertio tamen anno eo etiam potiti sunt.

[3]) *Šafařík* SS. II. 635, *Leger* Myth. 155, *Brückner* Enc. pol. IV. 2, 164. Pizamara vykládal *Hilferding* (Ист. Балт. Сев. 248) za Pečimira, *Bogusławski* (Dzieje II. 753) čte Bisomir.

[4]) *Brückner* l. c.

[5]) Helmold I. 52: primi et precipui erant Prove deus Altenburgensis terrae, Siwa dea Polaborum et Radigast deus terrae Obotritorum. Srv. i I. 69 a 83: veniremus in nemus . . . Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus quae dicatae fuerant deo terrae illius Proven, quas ambiebat

Jméno má nejvíce shody se sl. *pravъ*[1]) a na to by ukazovala i zpráva Helmoldova o soudech v jeho háji konaných. S Perunem bych ho nespojoval a rovněž sluší zavrhnouti jeho obraz na jednom z kamenů v Mikorzyně v Prusku nalezených, poněvadž kameny ty runami popsané jsou falešné.[2])

Siva (Živa?). Nic bližšího nevíme o *Sivě* (*Siva dea Polaborum*), ač ji pokládá Helmold za jedno z hlavních božství polabských s příslušnou organisací kněžskou a kultem.[3]) Výklad jména a významu jeho je zcela nejistý[4]) a obvyklé v starších knihách mythologických stotožňování Sivy s božstvím úrody zemské, plodnosti a vůbec života (a lat. *Cererou*) spočívá jen na falešné české glosse v Mater Verborum[5]) a na dedukcích, jež z ní a z provázející ji miniatury vyvodil kdysi v obšírné stati J. Er. Vocel.[6]) Siva mimo polabské Slovany vůbec doložena není. Co Prokoš vypravuje o chrámu bohyně Živy (*divinitas Zywia)* u Krakova, je výmysl, založený na Dlugošově zprávě o božství *żywie* zvaném, které však je něco jiného (srv. výše str. 48) a s polabskou Sivou totožné

---

atrium et saepes accuratior lignis constructa, continens duas portas. Praeter penates enim et ydola, quibus singula oppida redundabant, locus ille sanctimonium fuit universae terrae, cui flamen et feriationes et sacrificiorum varii ritus deputati fuerant. Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire solebat propter iudicia . . . Allii (dei) silvas et lucos inhabitant, ut est Prove deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae."

[1]) Tak i *Brückner* Enc. pol. IV. 2. 164, jenž však o existenci boha Prove velmi pochybuje. *M. Kavczyński* vykládal buď za sl. *Pravъ* — spravedlivý nebo za *Provъ*, což spojil s germ. *franja* — pán (Archiv sl. Phil. XI. 612).

[2]) O nich více později v kap. XI. Zatím odkazuji na stať Jagićovu Энц. слав. фил. III. 12, kde jsou i příslušné obrazy.

[3]) *Helmold* I. 52. Srv. citát výše na str. předešlé.

[4]) Srv. na př. výklad Maretićův za hypokoristikon z apellativa *Dabyživa* — utinam sis viva (Archiv sl. Phil. X. 141). Brückner nevykládá, ale přepisuje *Żywia* (Enc. pol. IV. 2, 167).

[5]) Siva dea frumenti, Ceres. Mimo to v miniatuře písmeny *A* na prvém listu spatřuje se postava v modrém rouše s květinami v rukou a nad ní nápis: „Estas — Siva. Srv. *Patera-Sreznĕvskij* Глоссы 81.

[6]) *Vocel* Pravěk 375. Srv. však *Hanuš* O bohyni Živě. Zpr. zas. král. spol. nauk. 1865 I. 123 sl. V knize Wiss. sl. Myth. 123 sestavuje Živu s ind. Šivou. Obraz Živy domněle stojící v Ratiboru rekonstruoval Botho a po něm přejímali mnozí (srv. dále v přídavku I), na př. Bangert ve vydání Helmoldově 127.

není,[1]) ač jinak Długoš uvádí i polskou Cereru, jakožto *mater et dea frugum*.[2])

Pripegala. V listině arcibiskupa magdeburského Adelgota z r. 1108 čteme dále jméno boha *Pripegala* zvaného. Je to autentická listina důležitá pro boj křesťanství s pohanstvím, vyzývající do boje proti barbarům. Biskup líčí, jak Slované se vzbouřili, jak utínají křesťanům hlavy a je obětují: „Phanatici autem illorum quotiens commessationibus vacare libet, ferus in dictis capita vult noster Pripegala, huius modi fieri oportet sacrificia. Pripegala, ut aiunt, Priapus est et Beelphegor impudicus. Tunc decollatis ante prophanationis sue aras Christianis crateres tenent humano sanguine plenas et horrendis vocibus ululantes, agamus, inquiunt, diem leticie, victus est Christus, vicit Pripegala victoriosissimus."[3])

Co je tento Pripegala, nepodařilo se vysvětliti. Výklad biskupův s Priapem a Belphegorem nemá smyslu (je to biblické srovnání, k němuž jej asi vedly slabiky *pri* a *peg*), ale i všechny novější výklady postrádají přesvědčivosti.[4])

Podaga. Rovněž nic nevíme o božství ctěném ve Vagrii a zv. *Podaga*, o němž má Helmold v kapitole věnované Provemu tuto zmínku: Est autem Sclavis multiplex ydololatriae modus, non enim omnes in eandem superstitionis consuetudinem consentiunt. Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis veluti Plunense[5]) ydolum, cui nomen Podaga; alii silvas et lucos inhabitant ut est Prove deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae.[6])

---

[1]) Stotožňuje však obě *Janko* Pravěk 216. Srv. i *Matusiak* Olymp 88. *Krek* (Einl. 403) existenci Živy vůbec zavrhuje, *Máchal* (Nákres 35) o ní pochybuje.

[2]) Srv. text Dlugošův dále na str. 167.

[3]) Archiv sl. Phil. VI. 221.

[4]) Famincyn transkriboval *Pripekalo* (srv. č. připéci) a pomýšlel na boha slunce (Бож. I. 189), podobně *Leger* (Myth. 153), což ostatně shledávám už u *Zeussa* Deutschen 38. Naproti tomu Brückner l. c. vykládal jméno *Pribychval*, t. j. ten, jemuž přibývá vítězství, vítězný (srv. Pribygoj — accessit valitudo, Pribyslav — accessit gloria, Pribymir — accessit pax) a soudí, že toto epitheton zatlačilo jiné starší jméno. Výklad tento sdílí i *Maretić* Archiv sl. Phil. X. 139 a *Krek* Einl. 405.

[5]) Není to župa srbská Plony, ale Plun u jez. Plunského ve Vagrii.

[6]) Helmold I. 83.

Jaké to bylo božstvo, nevíme. Jméno Podaga je zcela neznámé, — snad pouhá zkomolenina a všechny výklady dosud podané jsou opětně jen málo přesvědčivé hypothesy.[1])

Další božstva dlužno buď vůbec vyloučiti nebo přijímati jenom s největší reservou.

Hennil a Goderac. U Dětmara máme následující zprávu o obyvatelích z okolí Merseburga: Domesticos colunt deos multumque sibi prodesse eosdem sperantes hiis immolant. Audivi de quodam baculo, in cuius sumitate manus erat unum in se [ferreum] tenens circulum, quod cum pastore illius villae, in quo is fuerat, per omnes domos has singulariter ductus, in primo introitu a portitore suo sic salutaretur: „Vigila Hennil, vigila!" — sic enim rustica vocabatur lingua — et [epulantes ibi delicate] de eiusdem se tueri custodia stulti autumabant, ignorantes illud Daviticum: *Simulacra gentium opera hominum* et caetera.[2])

Zde Dětmar má sice na mysli Slovany v okolí Merseburga, ale slovo Hennil samo ve formě nám sdělené zní cize a nelze ho vyložiti. Ostatně věcně sem nepatří, neznačíc božství, jak mnozí za to měli, srovnávajíce jméno s maď. hejnal, lit. goniglis nebo luž. honidlo.[3]) Je to nejspíše jen název vesnické hromady, sněmu, do něhož pastýř svolával, nebo obřadu, jenž se při tom konal, jak už Ursinus r. 1790 a po něm Mierzyński a Č. Zíbrt vyložili a analogiemi doprovodili.[4]) Rovněž dlužno vyloučiti božství *Goderac*, ctěné prý podle zprávy Arnolda lubeckého v zemi Ilowe, z důvodů, na něž A. Brückner správně poukázal,[5]) a bohové

---

[1]) *Leger* (Myth. 152) vykládá je za metathesi jména *Pogoda*, boha povětří, o kterém mluví i Dlugoš (srv. dále str. 167); *Maretić* (Archiv sl. Phil. X. 139) vykládá je za zkomoleninu jména Budigoj nebo Budogoj — in expergefactione validus (od koř. bud + goj), tedy za „boha dobrého probuzení," *M. Kawczyński* vyložil je v *po-dag* a spojil s germ. tōg — větev, z čehož dospěl k bohu bydlícímu ve větvích, v hájích (Archiv XI. 612). Nesmyslný výklad má *Růžička* Sl. báj. 80.

[2]) Dětmar VIII. 69 (VII. 50).

[3]) *Šafařík* SS. II. 635, *Bogusławski* Dzieje II. 756, *Frenzel* De diis Sorab. 23, *Preusker* Blicke III. 227.

[4]) *Ad. Černý* Myth. byt. 431, *Mierzyński* Nuncius cum baculo (Wisła IX. 376), *Č. Zíbrt* Rychtářské právo, palice a kluka (Věstník král. spol. nauk 1896. 14 sl.). Srv. i *Kirpičnikov* Св. Георій (ЖМНП 1879 XII. a 1880 I.—II.).

[5]) Arnold, mluvě o smrti biskupa Berna zvěřínského, podotýká: „ille (Berno) culturas demonum eliminavit, lucos succidit et pro Gudracco Godehardum episcopum venerari constituit." (Arnold Chron. V. 24.) Tento

Vitelubbe a *Hammon* — *Suentebueck* jsou zase bohové doložení teprve pozdní legendou t. zv. druhou ebsdorfskou ze XIV. st., která do události r. 872 (zabití vévody Brunona a soudruhů od Normanů) substituovala Slovany[1]) a vykládá: Post mortem vero praenominati Karoli Magni serenissimi imperatoris quidam non veri Christiani sed falsi praecipue trans Albeam, quia potenti manu ad fidei Christianae susceptionem quodam modo compulsi sunt, suadente generis humani totiusque nostrae salutis hoste crudelissimo susceptam *fidem Christi relinquentes idola sua projecta Hammon* scilicet *Suentebueck, Vitelubbe, Radegast cum ceteris erexerunt* et in loca sua pristina statuerunt et ut ante susceptam fidem relicto Deo vero coluerunt. Haec facta sunt post mortem Karoli, sicut proferrtur tempore Ludovici primi, qui Karoli filius fuit. Uvedený *Vitelubbe* mohl by býti nějakým *Vitoljubem* nebo *Vitoldem*[2]) a *Hammon* interpretací latinského jména za nějaký rohatý idól ve způsobu Juppitera Hammona,[3]) což by zdánlivě potvrzoval připojený slovanský *Suentebueck* t. j. *svatý býk*, jakož i zpráva Kardízího, že Slované X. stol. ctili býky.[4]) Nemohu se však přece odhodlati, abych tento výklad přijal a svatého býka „Hammona" umístil mezi bohy slovanské, neboť Westberg zprávu Kardízího jinak čte a lépe vykládá: „Slované, ctitelé ohně," — nač ostatně i jiné zprávy arabské poukazují.[5]) Ovšem ctění býka bylo a udrželo se u Slovanů, jak jsem doložil už výše řadou jiných dokladů,[6]) ale na boha povznesen nebyl.

---

passus vzat je z listiny zvěřínského biskupství z r. 1171 (Cod. Pom. I. č. 31), v níž Jindřich Lev dával biskupu Bernovi „*in terra Illowe villam sancti Godehardi, que prius Goderac dicebatur.*" Arnolda svedla patrně analogie Sv. Vít — Svantovit a substituoval před Godharda pohanského boha Goderaka. Ale je to jen záměna jména místního (*Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 164.).

[1]) Srv. *G. Leibniz* Scr. rer. brunsv. Hannov. 1907. I. 191 (Fragmentum ex Martyrum in Ebbekestorp quiescentium passione.). Vzata s ruk. antwerpského sděleného R. Pabebrochem. Vztahuje se na Ebbekesdorf (dn. Ebsdorf) v Lüneburgu. Srv. *Giesebrecht* Wend. Gesch. I. 128.

[2]) Odtud má patrně svého boha *Wietolda* na Rujaně autor anon. traktátu XVII. stol. „Historia episc. Caminensis" a *Kramer* v Hist. pomer. eccl. 1603, 168. Srv. *Nehring* Archiv sl. Phil. 1903. 69.

[3]) Řekové ctili Dia Ammona v podobě beraní (κριοπρόσωπος). Srv. *Baumeister* Denkmäler I. 66.

[4]) Ed. *Bartold* 123.

[5]) Podrobnější doklady podal jsem k tomu už výše na str. 72.

[6]) Srv. str. 72.

Že konečně neexistoval ve Volíně ani zvláštní bůh *Julius*, je také zřejmo. Celá legenda o ctění kopí Juliova povstala jen dobrodružným výkladem nejasného jeho názvu právě tak, jako vznikla parallelně i legenda o založení města Juliem Caesarem[1]) na základě druhého jména města Volína — *Julin*.[2]) Jak vzniklo jméno *hasta Julii* z germ. *Julblock* a co znamenalo, vyložím dále ještě v kapitole o kultu idólů a fetišů u Slovanů.[3]) Ostatně byly tradice o svatých kopích, jež se nosila při výpravách válečných před vojevůdcem,[4]) jenže julinská *hasta* byl patrně silný kmen; *columna mirae magnitudinis* zove jej Ebbo, když vypravuje, jak sv. Bernard jej chtěl sekerou poraziti. Naprosto nevíme, existoval-li vskutku lužický bůh s modlou *Flins* zvanou, o němž učinil zmínku teprve r. 1492 Botho ve své kronice, připojiv i vymyšlený obraz, o němž později bylo mnoho psáno,[5]) poněvadž není pro něj

---

[1]) Tak Ebbo II. 2 (Bernhardus amore martirii flagrans, arepta securi columnam mirae magnitudinis Julio Caesari, a quo urbs Julin nomen sumpsit, dicatam excidere aggressus est. Srv. III. 1). Mon. priefl. II. 5, 6 (lancea Julii Caesaris colebatur, quam ita rubigo consumpserat, ut ipsa ferri materies nullis iam usibus esset profutura), 16 (continam unam inter alia sacra deificam illam Julii Caesaris quam colebant lanceam continentem in manus episcopi tradiderunt), Herbord III. 26 (Sed mone, ut illius calamitatis memores nec Julium ipsum nec Julii hastam, nec statuncula idolorum vel simulacra ullo modo colatis denuo). Podle těchto pramenů přičítali původ města Caesarovi i polští kronikáři (srv. *Bielowski* MPH II. 49, 179, 265, 476, 481) a také už Saxo gram. passim (viz index vydání Holderova).

[2]) Město Volín mělo jmen několik: Volín, Vinetha a Julin, Julina — Jumne, Jumneta. Srv. o tom více v mých SS. III. Kap. V. (dosud nevydáno).

[3]) Už Dobrovský dobře postihl, že Julia přejali ze Skandinavie (Slavín 271[2]). Srv. zatím *Helm* Altg. Rel. 105, 216. *Zakrzewski St.* spojuje kopí ctěné v Julíně se zvykem darování kopí v době Karolingů. Darované kopí přešlo v mythus (Sprawozd. Ak. 1910, 25).

[4]) Takové nesli před Ottonem III., když táhl do Říma. Arnoldus de S. Emmerano II. 33 (SS. IV. 567). — Sem také asi náleží svaté s nebe seslané kopí srbského župana Nemanji a zlaté kopí uherských králů XI. stol. (Srv. *Jireček* Gesch. Serb. I. 125.)

[5]) *Botho* Chronik ed. *Leibniz* 245 (k r. 1116), obraz str. 336. Dále srv. *Kr. Manlius* De idolo Lusatiorum dejecto Flyns (1570), *B. Mučink* Über den slav. Abgott Flins (Zs. f. slav. Lit., Kunst und Wiss. 1862—64), *H. Máchal* O lužické modle Flins (Slov. Sb. 1884), *Černý Ad.* v článku Srbové v Ottově Slovníku XXIII. 927. Nejúplnější přehled všeho, co o něm víme, podali *K. Jenč* v Čas. Mat. srb. 1869, 36 a *Jan Jenč* tamže 1910. 50 sl. Srv. též *Mich. Frenzel* De idolis Slav. 1719, 80, *Abr. Frenzel* De diis Slav. (Scr. r. lus. II. 85 sl.).

starého dokladu, podobně jako pro boha *Krodo* zvaného,[1]) nebo pro lužickou bohyni *Cicu* a celou řadu jiných bohů, které mezi lužické zařadili v XVII. stol. Michal a Abraham Frenzelové.[2]) O rozličných bozích pruských a litevských, kteří byli bez rozmyslu zařazováni mezi slovanské a hlavně polabské, zmiňovati se vůbec nemusím.

Černobog a Bělbog. Za to jiné polabské božství, ač o něm víme pramálo, zasluhuje bližší úvahy. Je to *Černobog* a supponovaná k němu antithese *Bělboga.*

Helmold (I. 52) vykládá, že Slované, když při hostině číše kolem stolu kolují, vzývají při tom boha dobrého nebo zlého, kterého zovou Černobogem.[3]) Jiného starého dokladu pro Černoboga není, jediná Knytlingasaga snad má na mysli totéž božství, ale uvádí je jménem *Černoglava* — *Tiernoglav*, neníli to Triglav.[4]) Je tedy Černobog doložen určitě jediným Helmoldem na uvedeném místě a přihlédnemeli k němu blíže, není ani tu jisto, jeli jím potvrzena a prokázána existence zvláštního, samostatného Černoboga, neboť není nemožné, že slovo *Zcerńeboch* je užito appellativně ve smyslu černého, t. j. zlého boha vůbec. Dále nelze popříti, že sám pojem Černoboga, jakožto representanta zla, hledíc zejména k tomu, že jej Helmold sestavuje s ďáblem, má na sobě příliš mnoho společného s křesťanskou, nebo lépe řečeno, církevní představou o ďáblu. Proto se už r. 1863 J. Jireček domýšlel, že Černobog podobně jako Bělbog jsou názvy, vzniklé v době pozdější, kře-

---

[1]) *Botho* Chronik 286. Čeští mythologové jej hojně spojovali s demonem *Krt* falešné glossy Mat. Verb. (*Erben* ČČM. 1857, 281). Starší literaturu o Krodu viz u *Kayssarova* 41. *Heinecius* vytiskl o něm celou dissertaci.

[2]) Srv. u *Michala Frenzela* De idolis l. c., *Abr. Frenzel* l. c. K Cice srv. i Lud XI. 358 a *Boguslawski* Dzieje II. 777. Výmyslem XVI. stol. je také *Jutrobog* (už u Frenzelů l. c. a v míšenské kronice Albinově z r. 1590), o němž srv. *Nehring* Archiv sl. Phil. 1903. 71, *Bogusławski* Dzieje II. 756 a *Karlowicz* Arch. f. Rel. wiss. 1900, 187. Pozdní svědectví viz u *Frenzela* De diis Sorab. (*Hoffmann* Scr. rer. lus. II. 178).

[3]) Helmold I. 52: Est autem Sclavorum mirabilis error: nam in coviviis et compotationibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis sed execrationis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, ommem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum sua lingua diabol sive zcerneboch, id est nigrum deum appellant. O tomto zvyku připíjení běsům srv. můj ŽS. I. 217.

[4]) Srv. výše str. 153.

sťanské[1]) a po něm O. Močulskij s W. Nehringem důvodně vykládali Černoboga vůbec za výplod vlivů křesťanských, zejména křesťanské představy o ďáblovi nebo antikristu, kterou Slované na konci doby pohanské poznali a do svého náboženství přenesli.[2]) Každým způsobem existence nějakého zvláštního boha Černoboga jest velice pochybná. Nechci tím říci, že by na konci doby pohanské nebyla se vůbec vytvořila představa o černém bohu — v tom směru nechci pochybovati o věrohodnosti zprávy Helmoldovy, — ale nad míru je pochybno, bylali tato představa už dříve a náleželali ryzí a domácí pohanské víře.[3]) Že na konci doby pohanské mohla v Polabí vzniknouti představa Černoboha vlivem křesťanským, jest přirozeno a ukazuje nám to mezi jiným na př., jak si současně kněží štětínští pro pohanskou ještě víru upravili už pojem tří říší: nebeské, pozemské a pekelné.[4])

Ještě méně než Černoboh zaručen je *Bělbog.*[5]) Bělboga nemůžeme vůbec ze staré doby přímo prokázati. Co svědčí pro jeho existenci, jest jen zpráva Helmoldova o černém bohu, který tím sám sebou vyžaduje antithesi boha bílého, t. j. dobrého[6]) a dále několik topografických jmen: Bělbožice u Kralovic v Čechách, Białobože a Białobożnice v Polsku, Бѣлые боги u Moskvy, Бѣлобожскій монастырь v gub. kostromské, dva vrchy v Čechách u Kožlan Černík a Bělboh, dva vrchy u Budyšína Běłoboh (Beiboch) a Čorny Boh nebo Čornobóh,[7]) a jméno kláštera

---

[1]) *J. Jireček* ČČM. 1863, 27.

[2]) *Močulskij* РФВ 1889, XXI. 185—199., *Nehring* Archiv f. sl. Phil. XXV. 68 a II. 384. Srv. i *Máchal* Nákres 36.

[3]) Pro Černoboga vystoupil zejména *Šafařík*, a dav se oklamati Kollárem, jenž se domníval, že v Bambergu odkryl idól (lva) s ruským nápisem *Carni Bu(g)*, napsal stať „Podobizna Černoboha v Bamberku" v ČČM. 1837 (Sebr. sp. III. 96), k čemuž srv. i jeho SS. II. 635 a pak ČČM. 1844, 483.

[4]) Ebbo III. 1. Srv. citát výše na str. 150.

[5]) Srv. zejména stať *W. Nehringa* Der Name Bělbog in der slaw. Mythologie. (Archiv sl. Phil. XXV., 1903, 66.). Srv. i tamže II. 384.

[6]) Proto jej také do své parafrase zprávy Helmoldovy vložil přirozeně už anonymní autor traktátu Historia ep. caminensis ze XVII. st. (*Ludewig* Scr. rer. germ. II. 501). K této obvyklé antithesi srv. na př. stará jména dvou istrijských hradů v listině z r. 1102 *Cernogradus* a *Bellegradus* (Cod. dipl. Croat. II. 6), vedle výše uvedených kopců.

[7]) Ale o těchto kopcích prohlásil už Nehring (l. c. 72), že názvy jsou nové, poněvadž v starých popisech jmen těch nenašel, což ovšem samo důkazem pro moderní vznik není. (Výlet na ně popsal *Máchal* v Slov. Sborn. 1885, 393.)

Bělbuku na ř. Reze v Pomořansku,[1]) což vše aspoň, i když lužické názvy necháme stranou, ukazuje, že jméno Bělbog v lidu existovalo.

Ze všeho toho vyplývá jen tolik, že Černobog a Bělbog jako dvě proti sobě stojící představy božstva dobrého a božstva zlého u polabských Slovanů asi byly, ale podle všeho vznikly teprve na samém konci pohanství buď vlivem křesťanské idey o bohu, principu všeho dobra, a ďáblu, principu všeho zla, nebo snad i vlivem jiného staršího učení dualistického, které do obchodních a kulturních středisk při moři Baltickém vniklo od východu, kde princip dualismu dobra a zla ode dávna silně pronikal, na př. v náboženství íránském, nebo v šamanismu stř. Asie.[2]) Nelze vyloučiti možnosti těchto vlivů, jakkoliv zde na západě, v Polabí v sousedství Germánie a církve římské, mám za pravděpodobnější působení vlivů posledních, zanášených sem missionáři od IX. stol. Také apokryfická literatura projevuje principy dualistické. Najisto však, mimo tento pozdní projev dualismu dobra a zla, v pohanské víře starých Slovanů není po něm stopy. Ani Prokopios, který v VI. století ji tak markantně charakterisoval, ani kterýkoliv obsažnější pramen stol. XI.—XII. podobného nic nevytýká. Bozi a demoni slovanští byli dobří i zlí podle toho, jaký byl ad hoc jejich poměr k živoucímu okolí, — dobří, byli-li pečlivě opatrováni, živeni a usmiřováni, zlí, když se jim náležité péče a obětí nevěnovalo. A vytvořili-li se demoni, kteří specificky a konstantně byli příznivější a jiní méně příznivi nebo vůbec nepříznivi, jsou to v slovanské mythologii vesměs jen demoni nižšího řádu,

---

Totéž však potvrdila nová zkoumání J. Jenče, jenž ukázal, že názvy obou vrchů pocházejí z XVIII. stol., že Frenzelové jich ještě neznali (Čas. Mat. Srb. 1910, 100 sl. 1911, 1 sl.). K polskoruským dokladům srv. *Bogusławski* Dzieje Słow. II. 728.

[1]) Náležíli sem i tento klášter u Treptowa, jenž existoval už r. 1170 (Cod. Pom. I. 70, 71) není jisto, poněvadž jméno Belbuk může býti i transkripcí sl. Bělobok (srv. pol. Białoboki); ale pro význam Bělboha by svědčila substituce v přípisku: „locum quondam Belbuc nunc Sti Petri castellum dictum" (l. c.). Také *F. Lorentz* potvrzuje v stati Bêlbog und Černobog (Mitth. d. Ver. f. kasz. Volksk. I. 19—23, Leipzig 1908), že tyto názvy u Kašubů dosud existují. Srv. Archiv sl. Phil. XXXIII. 179.

[2]) *Spiegel* Eran. Alterthumskunde. Leipzig. 1873. II. 20—241; *Oldenburg H.* Die iran. Religion (Kultur d. Geg. I. III. 77, 81 sl.). K odlišování bílých a černých šamanů srv. Изв. В. Сиб. отд. И. Геогр. общ. XIV. 1—2, 53. Proti vlivu íránskému lze poukázati na to, že v slov. víře neshledáváme jinak stopy po základním učení Zarathustrově o boji principu dobra a zla.

zejména některé kategorie duší lidí zemřelých, kteří buď už za života svého byli typicky příznivi svému okolí (na př. dědové hospodáři), nebo zlí (zlydni, upíři, vlkodlaci a podobní). Aby však celým systémem náboženským i systémem vyšších bohů princip zla a dobra tak pronikal, jako to vidíme na př. v učení Zarathru-



Obr. 11. Dva podvržené idóly prilvické.

strově o Arimanu a Ormuzdu se zástupy pomocných demonů nebo konečně i v křesťanském učení o Kristu a ďáblu, — takového dualismu v pohanském náboženství slovanském na jisto nebylo, a ti mythologové, kteří jej zastávali, neměli najisto pravdu.[1]) Ani rozlišení *bogъ* a *divъ* bych v tomto smyslu nevykládal[2]) a že běsové starých Slovanů měli význam jiný než v pozdějším smyslu kře-

[1]) Takovýto dualism ve víře starých Slovanů přijímali *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2, 841, *J. Jireček* Studia ČČM. 1863, 19, 27 sl., *A. Hilferding* Ист. Слав. 253. *Bogusławski* Dzieje Słow. zach. poln. II. 726, *Hanuš* Wiss. 145 sl. a původně i *Šafařík* (Gesch. Spr. Lit. 13). Proti se obrátili už *A. Kirpičnikov* ЖМНП. 1885 č. 241, 53, *O. Močulskij* О мнимомъ дуализмѣ въ миѳологіи Славянъ. РФВ. 1889. 153—204, potom *Krek* Einl. 404, *Leger* Myth. 154, *Brückner* Enc. pol. IV. 2. 156.

[2]) Tak *Al. Pogodin* Новый сборникъ статей въ честь Вл. Ламанскаго С. Пб. 1905, 181.

sťanském, pověděl jsem již výše na str. 33. Slov. *čьrtъ* ve smyslu ďábla je také výtvor vlivu křesťanského.[1])

Zde na konci stati o polabskobaltickém systému bohů hodí se mi nejlépe podotknouti, že byla doba, kdy starožitníci v jedné řadě zachovaných památek spatřovali zobrazený celý okruh těchto bohů. Byly to t. zv. *prilvické* idóly kovové, nalezené v letech 1687—1697 ve vsi Prilvici v Meklenbursku pastorem Sam. Fr. Sponholzem,[2]) které nálezce a první řada vykladatelů pokládali za idóly starých polabských, spec. retranských bohů, spatřujíce mezi nimi Radogosta, Podagu, Peruna, Lela-Polela, Černoboga, Sivu a ještě jiné, jejichž jména rozluštili z run na soškách vyrytých. A jakkoliv už K. Lewezow r. 1834 ukazoval, že jsou falešné a Jagić to později nezvratně dotvrdil, setkáváme se přece stále ještě s mythology, kteří jim věří a ve svých knihách je reprodukují, na př. Fr. Piekosiński nebo J. Růžička.[3])

---

[1]) Srv. výše str. 34.

[2]) Prilvické sošky našel prý pastor Sponholz ve velkém kotli na zámeckém vrchu v Prilvici při břehu Dolenského jezera asi v letech 1687 až 1697, načež se dostaly do majetku zlatníka Paelckeho, pak jiného Sponholze a ještě jiných lidí. První zpráva vyšla od D. Hempela r. 1768 v Altoně, pak je podrobně popsali a s obrazy vydali *Dan. Woge* a *A. B. Masch* (Die gottesdienstlichen Alterthümer der Obodriten aus dem Tempel zu Rhetra. Berlin 1771), pokládajíce je za pravé idóly z chrámu retranského, ač už před tím pastor Seuse pochyboval veřejně o starobylosti (l. c. 5). K tomu r. 1795 přistoupily další doplňky v díle hrab. *Jana Potockého* „Voyage dans quelques parties de la Basse-Saxe pour la recherche des antiquités Slaves ou Vendes." Hamb. 1795. Později vystoupil proti pravosti zejména *K. Lewezow* prací „Über die Ächtheit der sogen. obotrit. Runendenkmäler zu Neustrelitz", vydanou v zasedáních berlínské akademie 23. ledna a 24. června 1834 (srv. Abh. Akad. Berl. 1835). Také Šafařík je odsoudil (SS. II. 634), ale před nimi mnozí věřili. Proti výkladům Maschovým měli sice námitky, ale o pravosti idolů nepochybovali, na př. *J. Thunmann* Untersuch. über alte Gesch. Berlin 1772, 251—323, dále *Sam. Buchholz* Rhetra und dessen Götzen. Bützow und Wismar 1773, *F. Mone* Gesch. des Heidentums im nördl. Europa. Leipzig 1822, I. 172; proti prvním se hájil Masch spisem Beiträge zur Erläuterung der obotr. Alterthümer. Schwerin 1774. První pochybnosti o pravosti měli proti Maschovi *Rühs* v časopise Der Neue Teutsche Merkur 1805, 146, pak *Dobrovský* v Slovance 1815, 174, a *Jak. Grimm* v Gött. Gel. Nachr. 1815, 513, ale důkladně vystoupil teprve *K. Lewezow* r. 1834 a později *Jagić* v Archivu sl. Phil. II. 388, V. 193. Srv. též Энц. слав. фил. III. 8 sl. Jinou stať o prilvických soškách vydal ještě *Rom. Zawiliński* v programu gymn. v Krakově r. 1883.

[3]) *Piekosiński Fr.* Studya i rozprawy i materyały. I. Kamienie Mikorzyńskie. Krak. 1897. 36 sl., *J. Růžička* Sl. bájesloví. Praha 1906, 20 sl.

Totéž platí o t. zv. kamenech mikorzynských i jiných, na nichž se nalézají vedle run domnělá zobrazení bohů.[1])

4. Bohové ostatních Slovanů.

Víra v množství demonů je u ostatních Slovanů plně doložena celou řadou starých pramenů, ale o vyšších bozích víme tak málo, že vzniklo z toho mínění dosti obecné, že u nich vyšších bohů vůbec nebylo. Nesdílím však tohoto mínění. Jednak by bylo naprosto nepřirozené, aby u jiných Slovanů, kteří s polabskými na jedné a s východními na druhé straně žili na mnoze až do doby po Kristovu nar. v úzkém styku, nebylo náboženství dospělo k vyvinutí a přeměně jednotlivých vynikajících a vlivu plnějších demonů v bohy, kteří měli své idóly, svůj stálý určený kult, své oltáře a oběti, třebas snad ne hned zvláštní organisaci kněžskou a výstavné chrámy. Jednak pak máme přece jen několik dokladů, které nám tento stav potvrzují a jeli jich málo, nesmíme zapomínati, že nám bylo vůbec o náboženství Slovanů jižních, dále Čechů a Poláků zachováno poměrně velmi málo zpráv u přirovnání se zprávami z Ruska a od Slovanů polabskobaltických. Církev a křest smetly zde nejdříve všechny vyšší formy kultu, idóly, oltáře a svatyně bohů a když začali psáti čeští a polští kronikáři, bylo po tomto druhu pohanství už veta, kdežto historiografie v Polabí a v Pobaltí a do značné míry i v Rusi ještě tento stupeň zastihla. Jinak však není pochyby, že toho rozvoje jako v Polabí pohanské náboženství v Čechách a v Polsku nedostihlo a také malý odpor proti přijetí křesťanství ukazuje, že zde nebylo tak vyvinuto, jako v Polabí a na Baltu. Ale upírati vůbec Polákům a Čechům idólů, svatyň a bohů vyšších kultem opatřených nemám za správné.

57, 59 sl. O prilvických bozích připravoval velké illustrované dílo J. Kollár na sklonku svého života r. 1851 pod titulem „Die Götter von Retra". Srv. o něm stať *K. Vondráka* v Sborníku „Jan Kollár 1793—1852" (Vídeň 1893, 243) a *J. Srezněvského* v ЖМНП. 1851 č. LXX, 87—99. Kollár jim ovšem věřil.

[1]) Srv., co o nich napsal nově *V. Jagić* v Энц. слав. фил. III. 10, 11 sl., kde i příslušná k nim literatura. Více o nich viz dále v kapitole o písmě (runách) slovanském. Také kameny s obrazy vydané r. 1826 *Friedr. Hagenowem* (Beschreibung der auf der grossherzog. Bibliothek zu Neustrelitz befindlichen Runensteine) jsou falešné.

O *jižních* Slovanech dí aspoň Prokopios, — zpráva mluví sice o Slovanech vůbec, ale má především na zřeteli Slovany, kteří se v VI. stol. hrnuli na Balkán a s nimiž se tam Prokopios setkával, — že ctili boha nejvyššího hromovládce, jímž byl patrně Perun, jak jsme už výše na str. 102 viděli. Také po slunečním bohu máme stopy jednak v staré bulharské literatuře (Svarog, Dažьbog), jednak v pozdější tradici srbské (Dabog). Jiných však doložiti nelze. Všechny ostatní jihoslovanské bohy, které předvedl ve své mythologii jižních Slovanů na př. N. Nodilo nebo Nik. Geržetić Gaspičev,[1]) jsou proto buď jen holé smyšlénky, nebo nesprávné applikace bohů odjinud vzatých.

U starých *Čechů* mimo Peruna a Velesa nemáme nic podstatněji doloženého. Staré legendy svatováclavské zmiňují se jen povšechně o idololatrii nebo o pohanských chrámech (templa) v zemi české, ale právě ta z nich, která je nejstarší a pohanské době nejbližší, má zmínku jen o přinášení obětí.[2]) U Kosmy se sice pohanský Vlastislav dovolává při přísaze boha Marta a bohyně války Bellony,[3]) ale to je patrně jen ohlas literatury antické, právě tak, jako když jakási hadačka káže lidu, aby obětovali osla bohům Juppiteru, Martovi, sestře jeho Belloně a zeti Cereřinu.[4])

Zvláštní bohyně *Zelu* doložena je teprve ve XIV. století Neplachem a tudíž silně podezřelá,[5]) bohyně *Krosina*, modla

---

[1]) *N. Geržetić Gaspičev* (O vjeri star. Slov. Mostar 1900) uvedl netoliko různá vymyšlená božství všeslovanská, ale vymyslil i celou řadu jihoslovanských: Gabias, Črešnjar, Višin, Grozdana, Dravin, Masa, Vitin, Ruj, Janja, Sirin, Vlasin, Vid, Trebun, Trebič, Pribin, Prvin, Sutvid, Gubnjar, Zemonik, Plevnik, Trtek, Brstuk, Palčik, Dikl, Miakoš, Zlarin, Zmajan, Pokola atd. (str. 7, 30, 32, 34, 39, 98 sl., 185, 189, 194 sl.).

[2]) Christian ed. *Pekař* (Nejst. kron. 152, 182) praví jen, že ještě za doby sv. Václava přemnozí přinášeli oběti demonům, kdežto leg. *Oportet* vykládá, že „(incolae Boemiae) surdis et mutis idolis serviebant," a že dále Spytihněv „plurima idolorum templa destruxit." Také výraz „idolorum cultores" opakuje se tu několikráte (ed. *Pekař* Wenzelslegenden 389, 390, 392, 394, 395, 401).

[3]) Kosmas I. 10: Teste Marte deo et mea domina Bellona.

[4]) Kosmas I. 11.

[5]) Neplach (zemř. 1368) dí v kronice o Češích: Habebant enim quoddam ydolum, quod pro deo ipsorum colebant, nomen autem ydoli vocabatur Zelu (Fontes rer. boh. III. 460), což parafrasoval německý veršovaný letopis (Fontes III. 231) slovy: „Zely daz war ir got." Srv. *Hájek* Kron. 734 a *J. Teige* Die Gottheit Zelu. Archiv sl. Phil. VII. 645.

Krasatina, Klimba v kronice Hájka z Libočan[1]) jsou ještě pozdější a máme v nich před sebou buď prostý výmysl Hájkův nebo aspoň supposici nějaké lidové představy do doby o 1000 let starší. Ostatní pak čeští bohové: Radhošt, Bělboh, Černoboh, Svantovit, Triglav, Děva, Pogoda, Mokoša, Pilvit, Siva, Vesna některých mythologů[2]) jsou představy bezdůvodně k nám přenesené a zcela falešná jsou božstva o nepravé glossy v Mater Verborum opřená: Děvana — Diana, Letnice — Latona, Lada — Venus, Krt, Morana — Hekate, Sytivrat — Saturnus, Porvata — Proserpina, Prija — Venus, Jeseň — Isis, Ztračec — Picus, Chlípa — Salacia atd.,[3]) objevující se v nekritických mythologiích Ign. Hanuše nebo J. Růžičky, kteří je ostatně doplňují ještě řadou dalších, nemožných bohů a bohyň slovanských, převzatých jednak z výmyslů J. Středovského, Pavla Stránského nebo J. Papanka, jednak ze svých vlastních nesmyslných kombinací[4].)

Jedině *Poláci* mohou se vykázati pramenem, který, byť i ve všem nebyl spolehlivý a neměl ve všem pravdy, přece z části uchoval pohanské představy mythologické staré Polsky. Je to *Historia Polonica* napsaná od kanovníka krakovského Jana Długoše v druhé polovici XV. stol. (zemř. r. 1480). Długoš v I. knize v stati věnované pravěku popisuje celý pohanský Olymp polský a to slovy následujícími:[5])

„Constat autem Polonos . . . Jovem, Martem, Venerem, Plutonem, Dianam et Cererem . . . Credidisse coluisseque. Appellabant autem Jovem Yeszam lingua sua, a quo velut deorum summo omnia temporalia bona et omnes tam adversos quam felices successus sibi credebant praestari, cui et prae caeteris deitatibus amplior impendebatur honos frequentioribusque colebatur sacris. Martem vocabant Lyadam, quem praesulem et deum belli poetarum figmenta pronuntiant. Triumphos de hostibus

---

[1]) *Hájek z Libočan* Kronyka (1541) list. 6, 29, 60.

[2]) Vesnu uznával i *Krek* Einl. 402 i *Máchal* v Nákresu 35.

[3]) *Patera-Srezněvskij* Ческія глоссы 45—81, 130 sl.

[4]) *J. Středowský* Sacra Mor. Hist. (Solisb. 1710) 52 sl. (srv. *Hanuš* Wiss. sl. Mythus 74 sl.), *G. Papanek* Hist. gentis Slavorum (Quinque Ecclesiis 1780) 167 sl., *P. Stránský* Resp. Boh. (1634) 247 sl. Sem na př. náleží božstva Chasoň (Jaseň), Ladoň, Zeloň (Dobropán), Hladolet, Chrworž, Nočena, Živěna, Merot, Radamas, Ninva, Tassani, Krasopaní (Zyzlila), Lada — vše už u Středovského l. c., nebo Danec, Raduga, Dalec, Bystrich, Jamin, Vesnik, Oslad, Stete, Tur, Zlatá baba atd. u Růžičky l. c.

[5]) Ed. *Przezdziecki* 1873. I. 47—48 (Opera omnia X.).

et animos feroces ab illo sibi precabantur conferri, asperrima illum placantes cultura. Venerem nuncupabant Dzydzilelya, quam nuptiarum deam existimantes prolis fecunditatem et filiorum atque filiarum ab ea sibi deposcebant numerositatem donari. Plutonem cognominabant Nya, quem inferorum deum et animarum, dum corpora liquunt, servatorem et custodem opinabantur; postulabant se ab eo post mortem in meliores inferni sedes deduci. Et illis delubrum primarium in Gnesnensi civitate, ad quod ex omnibus locis fiebat congressus, fabricarunt. Dianae quoque, quae superstitione gentili femina et virgo existimabatur, a matronis et virginibus serta simulacro suo offerebantur. Ceres a colonis et agriculturam exercentibus frumentorum grana sacris certatim ingerentibus colebatur. Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quem sua lingua appellabant Pogoda, quasi bonae aurae largitor, item deus vitae quem vocabant Zywye. Et quoniam imperium Lechitarum in regione vastissimas siluas et nemora continente fundari contigerat, quos Dianam a veteribus inhabitare et illorum nactam esse imperium proditum fuerat, Ceres autem mater et dea frugum, quarum satione regio indigebat, fingebatur: Diana lingua eorum Dzewana et Ceres Marzyana vocatae apud illos in praecipuo cultu et veneratione habitae sunt. His autem diis deabusque a Polonis delubra, simulacra, flamines et sacra instituta atque luci et in praecipuis frequentioribusque locis sacra et veneratio habita, solennitates cum sacrificiis institutae ad quas mares et feminae cum parvulis convenientes, diis suis victimas et hostias de pecoribus et pecudibus, nonnunquam de hominibus in proelio captis offerebant, qui confusam ac popularem deorum placandam multitudinem libaminibus credebant; in eorumque honorem ludi certis anni temporibus decreti et instaurati, ad quos peragendos multitudo utriusque sexus ex vicis et coloniis in urbes convenire pro diebus institutis iussa, ludos huiusmodi impudicis lascivisque decantationibus, et gestibus, manuumque plausu et delicata fractura, caeterisque venereis cantibus, plausibus et actibus, deos deasque praefatas repetitis invocando observationibus depromebant. Horum ludorum ritum et nonnullas eorum reliquias Polonos, quamvis ab annis quingentis Christianitatis cultum constat professos, usque ad praesentia tempora annis singulis in Pentecostes diebus repetere et veterum superstionum suarum gentilium annuali ludo, qui idiomate eorum Stado id est grex appellabatur, quod greges hominum ad illum peragendum conveniant et in cuneos

seu greges divisi illum tumidi ingenii et seditiosi, in voluptates, segnitiem et comessationes proni, peragunt, meminisse.

Jmenuje tu tedy Długoš kruh následujících bohů, jimž prý staří Poláci stavěli chrámy a idóly, kteří měli organisované posvátné kulty a kněze a kteří by podle toho byli skutečnými bohy vyššího rázu: *Jesza* — Juppiter, *Lyada* — Mars, *Dzydzilelya* — Venus, *Nya* — Pluto, *Pogoda* — Temperies, *Zywye* — deus vitae, *Dzewana* — Diana, *Marzyana* — Ceres.

Zprvu v nekritické době slovanské mythologické literatury věřilo se všemu, pak časem nastupovala reakce opačná a teprve r. 1892, když vydal Al. Brückner nový rozbor Długošův,[1]) byl jeho zásluhou tento pramen postaven do náležitého světla.

Že Poláci věřili i ve vyšší bohy a nejen v demony nižšího řádu, kteří, jak jsme výše viděli, byli majetkem všech Slovanů, nepochybuji, i když nemáme zření k Długošovi. Jest sice pravda, že není o tom přímých dokladů, ale nepřímo nám to dosvědčuje existence bohů společných a vůbec celkový stav staroslovanské mythologie. Také není myslitelno, že by se byli v Polsku nevyvinuli, když v blízkém sousedství u příbuzných Pomořanů a Luticů vidíme kult bohů tak rozkvetlý a vyspělý. Zajisté, že nejstarší kulturní a kmenová střediska polská, Krušvice, Poznaň a Hnězdno, která ležela v samém sousedství Luticů a Pomořanů, byla zároveň i centry kultovními, třebas jsou o tom jen tradice pozdější. V tom povšechném smyslu možno dáti víru Długošově zprávě o Hnězdně, i když bychom jinak detailů jejích nemohli pokládati za skutečnost[2]) a podobně se to má s polskou tradicí XV.—XVII. stol. o třech idólech na Lysé hoře, pověstné výšině čarodějné u Kielců, kde už v XII. stol. stál na vrchu svatokřížském klášter Benediktinů s kostelem sv. Trojice.[3]) Na tom všem je pravdy

---

[1]) *Al. Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 170 sl. Po Brücknerovi pokusil se o další podrobný rozbor, daleko ne tak kriticky, ještě *S. Matusiak* Olimp polski podlug Długosza (Lud. XIV. 1908. 19—90). On soudí ovšem, že Długošova zpráva opírá se o starý prvotřídní pramen, čehož však nijak nelze dokázati (srv. výše str. 12). K tomu srv. i jeho Dodatek do Olimpu polskiego (Lud 1908. 205).

[2]) Długoš připomíná chrámy bohů Jeszy, Lady, Dzydzilelye a Nyje, a pouti k nim z celého Polska, dále idól Dzewanin a kult Marzyanin. Mimo to dí, že i na jiných místech Polska měly svatyně, idóly, kněze a organisované kulty.

[3]) Tradici tuto zapsal nejdříve po česku Jan Katarzynka na poč. XV. století, po něm polští přepisovači v XVI. stol., o nichž srv. stať *S. Ma-*

asi tolik, že bylo na těch místech pohanské středisko kultovní, jako na Sobótce v sousedním Slezsku.[1])

Pokud se týče bohů samých, tu pravděpodobně v době Długošově nebylo již v lidu představ a jmen skutečných bohů vyšších, které kdy Poláci znali a ctili. Ti zašli s přijetím a rozšířením křesťanství v Polsku v X. i XI. stol. Bohové, kteří měli svatyně a idóly, byli rychle vykořeněni a nahrazeni svatými, chrámy a sochy vyvráceny a nahrazeny římskými kostely a kláštery a tím lid poměrně rychle přiveden byl k zapomenutí. Jen tak si vysvětlíme, že jich do stol. XV. žádná tradice stará a věrohodná nevzpomíná. Jinak se však měla věc s různými postavami z kruhu nižších demonů, kteří za doby pohanské neměli význačné úlohy, kteří neměli chrámů, idôlů a kněžských organisací. Ti v lidu zůstali, těch křesťanství nevykořenilo. Nebylo ani s to tak učiniti, ba z části se jim přizpůsobilo. Proto, když v XV. století Długoš nebo jiní kněžští kazatelé vzpomínali pohanství starého a jeho zbytků, byly to přirozeně jen tyto zjevy nižšího řádu, které v lidové víře nacházeli a které jí vytýkali. Tak se předem musíme dívati na význam Długošova pantheonu polského a totéž potvrdila studie Brücknerova a jeho speciální rozbor Długošových bohů.

Brückner má jistě pravdu v tom, že hlavním pramenem Długošovým byly staré obřadné písně jarních a letních lidových slavností, v nichž se jednotlivá jména jeho bohů ozývala, dále různá pořekadla a pověry současné. Długoš si nevymyslil jmen svých bohů, — v tom je tedy věrohodný — on pouze jména, která našel v lidové tradici, stotožnil s bohy řeckými a římskými a tím z nich vytvořil polský pantheon. Že tomu tak, ukazují nám ještě jiné současné prameny: nejstarší latinskopolská kázání, v kterých se ukazuje totéž, tatáž jména, ale bez výkladu Długošova, jak dále poznáme. Není tedy třeba pochybovati o tom, že v staré polské tradici lidové, a řekněme i v mythologii, Jesza, Lada, Nyj, Dzidzilelya, Marzana, Dzewana, Pogoda existovaly,

---

tusiaka Tria idola na Łysej Górze (Lud XIV. 313 sl.). Matusiak ovšem legendě této přikládá plnou víru a stavbu kláštera klade už do doby Doubravčiny, kdežto jej Boguchval připisuje teprve Boleslavu Křivoústému (1102—1139). Tři tam uváděné idoly jsou *Ládá, Leli* a *Bodá*. Božství Boda není vůbec nikde jinde doloženo a proto jméno jeho Matusiak pokládá za korruptelu z *Baba*, t. j. velká matka bohů (l. c. 321), což postrádá vší podstaty. Srv. k tomu též *Semenovicz* Archiv sl. Phil. IX. 528 a *Brückner* Kaz. II. 327.

[1]) Srv. Dětmar VII. 44 (VIII. 59) k r. 1057.

ale je nutno, stanoviti přesně, jaké tam měly skutečné místo a jaký byl jejich význam. Lid v ně skutečně v XV. stol. a před tím věřil, nebo je aspoň jmenoval, — ale nebyly ohlasem vyšších bohů, jak si to Długoš představoval. Jediný důvod pro vyšší formu a vyšší funkce Długošových bohů je stotožnění s bohy mythologie řeckořímské. Důvod tento nemá však už a priori váhy, poněvadž je pozdní a poněvadž později vůbec bylo zvykem dávati pohanským demonům skutečným i domnělým jména latinská nebo římská. Srv. analogie výše uvedené na str. 152 a 165. Tato interpretace může míti význam jen potud, že se funkce slovanského božství buď shodovala nebo aspoň sbližovala s funkcí boha antického a že tedy ze stotožněného boha antického směli bychom souditi aspoň do jisté míry na funkci a význam bytosti domácí. Tak aspoň by nasvědčovalo srovnání Nyja s Plutonem (o významu Nyja a navi — záhrobí srv. výše str. 38). Ale myslím, že bychom se ocitli na scestí, kdybychom tento výklad chtěli na všechna jména applikovati. Zde dlužno bedlivě uvažovati a souditi o každém případě zvláště.

Polští bohové Długošem uvedení jsou celkem dvojího druhu: jednak bohové, kteří mu vznikli z nesrozumitelných jmen, zejména refrainů a interjekcí starobylých písní obřadných, jednak bohové vytvoření z demonů nebo z postav, figurujících při slavnostech stejně starobylých, původu jistě pohanského. Do prvé řady patří Lada, Jasza rovněž jako z jiných polských pramenů doložený Lel a Polel, do druhé Nya, Dziewana, Marzana, Pogoda, Dzydzilelya a Żywie.

S první skupinou má se to takto.

Ve středověku církev ve všech slavnostech lidových, zejména při nichž se hlučně zpívalo a tancovalo, viděla hry a osidla ďábelská, proti nimž bylo nutno vystupovati. Máme toho řadu dokladů v kázáních a poučeních církevních XI.—XV. stol. V Polsku nejhůře působily na nervy tehdejšího duchovenstva nesrozumitelné refrainy písní a formule, o nichž se za to mělo, že to jsou zbytky kultu pohanského a názvy starých bohů.[1]) Tak se dívalo duchovenstvo polské, jak vidíme z různých kázání a usnesení, i na refrain *leli — poleli*, i na refrain *lado, jaszo* a pod., kterými tehdy v XIV.—XV. stol. a patrně už odedávna končily různé

---

[1]) *Brückner* Enc. pol. IV. 2, 158—160, Archiv l. c. 173, 181.

písně obřadové při svatbách a výročních slavnostech.[1]) Byli to proto sami kněží křesťanští, kteří tato slova přenesli do mythologie a utvořili z nich bohy pohanské *Ładu*, *Lela*, *Polela* a *Jaszu* neboli *Jeszu*, a tak učinil i Długoš. Ovšem zůstává stále otázkou, jak se tyto refrainy a interjekce dostaly do písní obřadných (svatebních a pohřebních) a na jisto starých. „Vetustissima carmina" nazývá je v XVI. stol. Miechowski.[2]) Brückner je sice vykládá za pouhé apellativum (łada), za partikuli (jesza) a interjekci (lel—polel) beze všeho významu,[3]) ale nevím, má-li v tomto bodu vždy pravdu, poněvadž nelze a priori vyloučiti možnost jinou: že totiž to jsou apellativa bytostí, ba snad i demonů v písních volaných, neboť by bylo vždy podivné, kdyby byli Długoš, Miechowski a jiní současní kněží pouhé, naprosto nic neznamenající interjekce nebo partikule vykládali za bohy. Co by je k tomu bylo

---

[1]) Jsou proto tyto doklady (viz *Brückner* Kaz. II. 326). Statut diecese krakovské z r. 1408 připomíná „Cantus paganici (tempore Pentecosten), in quibus ydola invocantur et venerantur". Ruk. ossoliňský č. 1627 z téže doby obsahuje „Statuta provincialia", v nichž čteme (k. 262): „Item prohibeatis plausus et cantalenas in quibus invocantur nomina ydolorum *lado yleli yassa tya* que consueverunt fieri tempore festi penthecosten." V postille polského husity (Prace filol. III. 572) čteme po výkladu o Belzebubovi: „Et sic Poloni adhuc circa Penthecostes *Alado gardzyna yesse* colentes ydola in eorum Kalenda et proch dolor istis ydolis exhibetur maior honor tunc temporis a malis christianis quam deo; quia puelle, que per totum annum non veniunt ad ecclesiam adorare deum, illo tempore solent venire ad colenda ydola." V rukop. čenstochovském z r. 1423 Jana z Michoczyna na konci kázání na Zelené svátky čteme: „Sed proh dolor . . . conveniunt vetule et mulieres et puelle non ad templum, non orare, sed ad coreas non nominare deum, sed dyabolum scilicet *ysaya lado ylely ya ya* . . . Tales cum diabolo venerunt, cum eodem reddeant et nisi peniteant, transient cum *yassa lado* ad eternam dampnacionem." Srv. dále i kodex s legendami a kázáním z pol. XV. stol. (*Lubicz* Prace fil. V. 60): „Idola Polonorum fuerunt ista *Alado agyessze*". *Ilelu-Polelu* připomíná i Postępek prawa czartowskiego z r. 1570 (*Brückner* l. c. 327), idoly *Ładá, Bodá, Łeli* i vzpomenutá už pověst o založení kláštera na Lysé Hoře z r. 1550 (srv. výše str. 169). Dále sem náleží zápis M. Miechowského (Chron. Polon. 1521 II. 2): „Adorabant Ledam matrem Castoris et Pollucis . . . quod auditur in hodiernam diem a cantantibus vetustissima carmina: *Lada Lada Ileli Ileli Poleli* cum plausu et crepitu manuum, Ladam Ledam vocantes non Martem, Castorem Leli, Polucem Poleli," — dále zápis Guagniniho (Chron. Pol. ed. *Pistorius* II. 346): Ladonemque canentes . . . *Lado Lado* . . . manibus conplaudentes in gyrum choreas ducunt.

[2]) Srv. pozn. předešlou.

[3]) Enc. l. c. 158—160.

vedlo, kdyby nebyl lid do nich přece tehdy vkládal více — totiž představu nějaké, třebas již neurčité bytosti, kterou volal? Tomu by také nasvědčovaly personifikace zachované v písních a v pořekadlech nebo stará kázání, v nichž se mluví o idólech Lady a Jeszy, ctěných o letnicích, a pod.[1])

Podávám-li proto dále výklad shodný s Brücknerem v tom směru, že Długoš vytvořil svá božstva ze slov v refrainech obřadných písní a interjekcí, nevylučuji při tom možnosti, že slova ta se dostala do písní v praegnantnějším významu, než na př. ve významu pouhé církevně slovanské partikule, nebo pouhé onomatopoetické interjekce při kolébání a pod. Ale materiál náš a filologický rozbor zatím ještě nedovoluje, abychom od možnosti přešli k positivnímu tvrzení.

Pokud se pak týče jednotlivých jmen a představ, tu výraz *lado (lada)*, jenž se podnes hojně ozývá v svatebních písních polských, ruských, srbských, bulharských, slovinských na počátku nebo na konci veršů ve formě *oj lado, lado!*[2]), původně značil manžela nebo milence, ev. milenku, jak vidíme zejména z textů staroruských a staročeských.[3]) Udělal-li Długoš z toho Ladu, boha války, analogického římskému Martu, stalo se tak asi tím, že znal text staré písně, v níž byl refrain *lado gardzina*, zachovaný nám v polském kázání z XV. stol., již výše na str. 171 citovaném, kde polské *gardzina* — č. *hrdina* přivedlo jej k vojenskému a váleč-

---

[1]) Bohů vyšších v nich však spatřovati nelze. To Dlugoš přibájil a všechny obrany, výklady a identifikace, které pro to nově snesl S. Matusiak, jsou nesprávné. Srv. v jeho statích Olimp polski str. 23, 59, 64 sl., 206, 220 sl., Tria idola 316 sl.

[2]) Srv. *Potebnja* Объясненія I. 16 sl., *Hrinčenko* Слов. II. 341, *Żmigrodzki* Obrz. wes. 35. 46, 48, 68, 70, 77 sl., 90, 245, *Matusiak* Lud XIV. 321, *Bogusławski* Dzieje II. 748, *Dikarev* Програма до збірання від, (Мат. до укр. и. III.) 7 sl., *Geitler* Tradice Thraků 25, *Marinov* Жив. Стар. III. 126. *Pleteršnikův* slovník uvádí ze staršího Cigalova frasi *lado gnati* — schreien (I. 495). Srv. i české pořekadlo u *Čelakovského* Mudrosloví 494. Sem náleží dále i slova odvozená, jako malor. ладовати, ладкати — pěti svatební písně (*Miklosich* EW. 159, *Hrinčenko* Слов. II. 340), pol. *ładhowanie, ładhować* (Żmigrodzki Obrz. 35). V Bulharsku t. zv. ладване je obyčej na den sv. Jana Křtitele; při něm se nosí svěcená voda, do níž se házejí prsteny a kytice za zpěvů, při nichž se vzývá „Ой ладо, момче младо!" (*Marinov* Нар. вѣра 497). *Lado* slyšíme i na Žmudi (*Brückner* Litwa 111).

[3]) Stč. *lada* — dívka, panna (srv. i adj. *ladný*) u Dalimila 13, v leg. o sv. Kateřině v. 2272., v leg. brněnské o sv. Jiří 72 (*Gebauer* Stč. sl. II. 198).

nému významu „boha" Lady,[1]) kdežto zase u jiných vznikla z funkce svatebních písní představa Lady, boha sňatku, jak ji vidíme zejména u autora Gustinského letopisu nebo v Gizelově Synopsi[2]) a patrně už u Guagniniho.[3]) Význam Lady prodělal vůbec mnoho metamorfosí, a variace rodu vedla docela některé k tomu, že si vytvořili bohyni Ladu, bohyni jara a lásky, jakousi slovanskou Venuši,[4]) k čemuž jim později poskytla podporu falešná česká glossa, zapsaná do Mater Verborum.[5])

Uvážíme-li však vše, nemůže býti pochyby, že nějaká bohyně lásky Lada nebo bůh války Lado u pohanských Slovanů nebyl, neboť ani jedno ani druhé není u nich doloženo a výklad Długoše

---

Str. лада — manžel v Slovu o pluku Igorově (ed. *Erben* passim, srv. *Srezněvskij* Мат. II. 3). Srv. i *Dalь* Слов. II.[2] 601. s. v. ладо, лада. v Bulharsku dívka ustrojená jako nevěsta a vedená před církevním věnčením k prameni sluje лада (*Marinov* Жива стар. III. 117 sl., *Karavelov* Пам. I. 204).

[1]) Tak po Dlugošovi vykládali Ladu i Cromer (De orig. Pol. III. 1) a Miechowski II. 2 (ed. Pistorius II. 20).

[2]) V Gustinském letopise z pol. XVII. stol. (ПСРЛ. II. 257) označen je Lado jako bůh sňatků: „Ладо, богъ пекельный, сего вѣрили быти богомъ женитвы, веселія . . . сему жертву приношаху хотящіи женитися, дабы его помощію бракъ добрый и любовный былъ. Сево Ладона, бѣса по нѣкакихъ странахъ и донынѣ на крестинахъ и на брацѣхъ величаютъ, поюще своя нѣкія пѣсни и руками о руки или о столъ плещуще Ладо, Ладо, преплетающе пѣсни своя, многажды поминаютъ." Podobně *Gizelova* Синопсисъ 46 (*Famincyn* Божества I. 259) dí, že slaví Lado на брачныхъ веселіяхъ и того идола ветхую прелесть руками плещуше и о столъ біюще воспѣваютъ." Z ruských textů přešlo to i do kronik rumunských (Arch. sl. Phil. 1906, 575, Псп. 1906, 147).

[3]) Ed. Pistorius II. 346: mulieres et virgines Ladonem canentes et Lado Lado frequentius ingeminatis manibus complaudentes in gyrum choreas ducunt.

[4]) Záměnu rodu nalézáme už u Miechowského (Chron. Pol. 1519 p. XXIII.), ale jemu je *Leda* mater Castoris et Pollucis (Lela-Polela), tak i u Stryjkovského (Kron. 137, 146). Miechowski dí nejdříve, že ctili Ledu, boha války a o něco dále: adorabant Ledam matrem Castoris Pollucis . . . cantantes vetustissima carmina: Lada Lada, Ileli, Ileli Poleli cum plausu et crepitu manuum, Ladam Ledam vocantes non Martem. O Ladě jakožto slovanské Venuši psali mnozí, jako Kollár, potom *Hanuš* (Wiss. sl. Myth. 345 sl.), *Erben* (Nauč. Sl. IV. 1130), *Afanasjev* (Возз. I. 227), *Żmigrodzki* (Obrz. l. c.), *Bogusławski* Dzieje II. 748, *Vs. Miller* Оч. и пр. 318, až po dnešního *Růžičku* (Sl. bájesl. 75). Správně ji však vyloučili *Potebňja* Объясн. малор. пѣсень I. 23, *Máchal* Nákres 35, *Leger* Myth. 158, *Krek* Einl. 403, *Aničkov* Пѣсня I. 40 sl. *Famincyn* (Бож. 253 sl.) pokládá Ladu za slunečního boha po celém Slovanstvu ctěného, tak i *Smičiklas* Pov. hrv. I. 46.

[5]) *Lada* — venus, dea libidinis, cytherea (ed. *Patera-Srezněvskij* 55, 146).

i těch, kteří jej následovali, opírá se vskutku jen o refrainy starých písní, kterým v XV. a XVI. stol. lid již dobře nerozuměl. Připustil bych ve smyslu svrchu podaného výkladu jen tolik, že v apostrofě *lado, lado!* nemáme před sebou konkretního ženicha nebo milence, nýbrž jakousi bytost abstrahovanou a symbolisovanou, představu, která se volá, aby konkretní sňatek přivodila a uskutečnila. Ale více nic. Bůh fysické lásky to přece jen není.

Totéž v celku platí o Długošovu *Jaszovi* neboli *Jeszovi*, jenž, jak vidíme z výše citovaných pramenů, objevoval se také v XV. stol. v interjekcích písní obřadných. Odtud jej vzal i Długoš, ale právě pro souvislost jeho s Ladem a textem kázání, které mluví o ctění idólů, nelze vyloučiti možnost, že slovo Jasza v těchto písních označovalo více než pouhou interjekci, pouhou partykuli, jak Brückner nebo Sobolevskij vykládají.[1]) Ale jinak všechno ostatní, co o Jeszovi bylo napsáno a pověděno, nejsou než pouhé kombinace a hypothesy nezdůvodněné,[2]) zejména Matusiakovo stotožnění polského Jeszy s polabským Jarovitem.[3])

Podobně se to má s *Lelem* a *Polelem*. Těch sice sám Długoš nejmenuje mezi bohy polskými, nýbrž teprve M. Miechowski, ale vznik literární představy boha Lela a Polela je stejný jako u předešlých. V XV. a XVI. stol. ozývala se jména tato v nesroz-

[1]) Brückner zprvu r. 1892 ukázal na boha války mythologie keltické Hesa (*Ésus*, Archiv l. c. 184), ale v parallelu ho sám neuvádí a jen z daleka poukázal na zprávu Dětmarovu, že Lutici měli boha války ženské podoby, jímž by mohl býti tento Jesa. Dnes však ji opouští a je mu Jesza pouhým refrainem: „bez znaczenia". „Jest to partykula życzeniowa starosłowiańska, por. юша — utinam," dí v Enc. pol. IV. 2. 160, tedy tak, jak napsal i A. Sobolevskij Мат. 270. O této optat. partikuli srv. *Iljinskij* JF. XXVIII. 202, Rocz. sł. V. 277. *Jesse* je jméno, jež dal podle uherskopolské kroniky (XII. st.) Bela svému synu, který si vzal za ženu Polku, sestru Měškovu (*Bielowski* MPH. I. 498).

[2]) O bohu Jeszovi psal už dissertaci *Bandtkie* De Jessa et Nia Polonorum diis. (Srv. koresp. jeho s Dobrovským ed. *Francev* 23, 30.) Dobrovský měl tohoto boha za přejatého od Tatarů nebo Finnů (l. c.).

[3]) Lud XIV. 19—63, 177. Matusiak l. c. dovozuje, že jméno je zkratka z jména Jarowit (Jech — Jesza jako Stach — Stasza ze Stanisław), že je to totéž jméno a týž bůh, který se skrývá v moravském Jasoni (podle Středooského) v rus. Jorsu-Chorsu, v lit. prus. Jorko (Korko, Kurko), r. Jarilu, v slezském Jaraszku, v rujanském názvu města Jarkowa (germ. Arkona). Vše prý značí boha jednoho, který měl na různých místech severních Slovanů přívlastky Svatovit, Triglav, Svarožič, Radogast, Perun, Dažbog a zván byl obecně Vitem (od viti) t. j. věnčeným, králem nebo dědem, i Rodem. Srv. dále i stať *Leciejewkého* v Ludu XVI. 181 sl.

umitelných refrainech starých písní[1]) a z nich zkonstruoval M. Miechowski Lela a Polela, syny Ladiny a stotožnil je s řeckými polobohy Kastorem a Poluxem, syny Ledinými,[2]) což po něm mnozí opakovali.[3]) Ovšem že s nimi Lel a Polel nemají nic společného a za polské bohy jich pokládati nemůžeme. Výklady S. Matusiaka o totožnosti Lela s Jeszou a Polela s Ladou přesvědčiti nemohou.[4]) Spíše zasluhuje pozornosti Dikarevovo sestavení Lela, Lelija s ř. Ἥλιος.[5])

Jiného rázu jsou však další polská božstva Długošova: *Nyja*, *Pogoda*, *Żywie*, *Dzydzilclya*, *Dziewana a Marzana*.

Ta nesporně mají podklad mythologický a Długoš je pouze nesprávně povýšil na vyšší bohy polské s idóly, chrámy a kněžstvem.

Pokud se týče *Nyje* (od *ňýti* jako myja od mýti, ryja od rýti), personifikace záhrobí a *Pogody*, personifikace větru a dobrého počasí, zmínil jsem se o obou již výše (str. 38, 80) v kategorii analogických nižších demonů a nelze, myslím, ani jednu ani druhou bytost pokládati za něco vyššího.[6]) Totéž platí o bohu *Żywie*

---

[1]) Nejstarší doklady z XV. stol. viz napřed na str. 171. Jinak se však Lel a Polel ozývá dosud v písních nebo říkadlech ruských, polských, českých, bulharských (*Dovnar Zapolskij* Труды IX. Арх. c Vilno, Prot. II. 112, *Potebnja* Объясн. I. 16 sl. *Dalь* Слов. II.[2] 636, *Dikarev* Програма 10 sl., *Lud* XIV. 317, 323 sl., *Zíbrt* Králové 8, Псп. 1907, 812, Псп. 1906 147) i rumunských (*Gaster* Arch. sl. Phil. 1906, 575 a *Dikarev* l. c.). Srv. i volání zapsané Menetiem v XVI. stol. (Scr. rer. liv. II. 391, *Kotljarevskij* Пoгр. об. 150).

[2]) Chron. Pol. II. 2 (1521). Viz citát výše na str. 171.

[3]) *Kromer* De orig. Pol. III. I. (sunt qui his — totiž bohům Długošovým — addunt Lelum et Polelum quos in conviviis et compotationibus appellari adhuc audimus eosque Castorem et Pollucem esse autumant), *Guagnini* Chron. Pol. ed. *Pistorius* II. 346, *Sarnicki* Ann. Pol. 1587 (ed. 1712, 1045), *Stryjkowski* 1581 (ed. 1846, 137), *Bielski* Kron. 1597 (ed. 1856, 71). Sem náleží i pověst svatokřížská o Lysé Hoře z XV. stol. s idólem Lela (srv. výše str. 169) a další tradice z XVI. a XVII. století, o nichž srv. u Matusiaka Lud XIV. 314—319. Mnozí Lela—Polela stotožňovali i s dvojicí Alků (*Alci*), ctěnou u suevských Nahanarvalů podle zprávy Tacitovy v Germ. 43. (srv. *Bogusławski* Dzieje II. 750), ovšem neprávem.

[4]) Lud XIV. 59 sl., 66, 316 sl. Za skutečné božství pokládá Lela i *Kacarov* Псп. 1907. 812.

[5]) *Dikarev M.* Програма 11.

[6]) Matusiak nesprávně vykládá *Nya* za chybné čtení z původního *Niga*, stsl. *něga* (č. něha, rozkoš), poněvadž vodil duše do rozkošného ráje a supponuje dále, že jej Rusové zvali Роскошь (Lud XIV. 74 sl.). Boha Pogodu stotožňuje s Helmoldovou Podagou (srv. zde výše str. 155) a Żywie opravuje v Żywa — deus vitae (l. c. 88).

zvaném, který podle pravděpodobného výkladu Brücknerova byl nějakým demonem domácnost ochraňujícím.[1]) *Dzydzilelya* pak, jak ukázal Brückner, nebyla nic jiného než pol. *dzieci-lelya*, stsl. **děti-lelja* t. j. chůva děti opatrující,[2]) tedy nějaká bytost původu nejspíše manistického, které matky svěřovaly uspávající děti, jako my andělu strážnému. Bohyní však Veneře obdobnou nebyla a s ní ji spojil Długoš patrně jen na základě toho, že byla ochránkyní dětí a tím též manželského plození.

Pro existenci a funkci bohyně *Dzievany*, stsl. *Děvany* nemáme mimo Długoše žádného jiného dokladu a není pochyby, že v tomto případě vedla jej k divinaci a k identifikaci s Dianou pouhá a náhodná podobnost jména figuriny analogické Marzeně při obřadné výroční slavnosti, jak souditi musíme z dalšího líčení Długošova, kladeného do doby Měškovy.[3]) Stojí také za zmínku, že *dziewana* je vedle *dziwizna* polský název divizny (Verbascum). Bohyně Děvany ani v polském ani v slovanském pantheonu nebylo. Ign. Hanuš a po něm Ř. Krek byli rozhodně v neprávu, když do něho vložili i *Děvu* nebo *Děvanu*, jako bohyni jara a plodnosti,[4]) poněvadž není pro ni dokladu mimo tuto ne-

---

[1]) Brückner l. c. 179. Srv. výše str. 48. Na Długošovi založil i Prokosz (Chron. slavosarm. ed. Varš. 1827, 113) své vypravování o chrámu Živině (divinitas Żiwya) na vrchu Živci pod Beskydem u Krakova. Srv. *Zíbrt* Seznam 68 a *Bogusławski* Dzieje II. 745.

[2]) *Brückner* Archiv XIV. 173, Enc. pol. IV. 2, 161. (dzeci lelejąca). Složka *lelya* je velmi starobylá a značí onomatopoeticky kolébání, srv. r. люляти, лелѣять, лилѣять, люлюкать — kolébati, люля, люлка — kolébka, b. люлѣйъ, люлямъ, srbch. *ljuljati*, č. *lulati*; dále srv. pol. *lelejać sie*, stč. *leleti* z *lelěti* — kolébati s interjekcemi люли, люлята, *leli* (srv. i stind. *lólati* — pohybuje se sem tam, nhn. *lullen* — in den Schlaf singen). *Miklosich* EW. 72, *Berneker* EW. I. 759, *Gebauer* Stč. sł. s. v. Vedle formy Dzydzilelya mají jiné rukopisy formu kratší *Dzidziela*, což by připomínalo zase pol. „dziady" a „dziedziły", název zábav společenských velkonočních (Prace fil. VI. 226, *Brückner* Enc. l. c.) Matusiak však zcela nesprávně (Lud XIV. 71), vykládaje prvou část jména za fem. od *dziad* a druhou za fem. tvar od *lel* — velký, rekonstruuje původní **Dziedza-lela* — magna mater.

[3]) Quae idolorum confractio et immersio tunc facta apud nonnullas Polonorum villas simulacra Dzievannae et Marzannae in longo ligno extollentibus et in paludes proicientibus" (II. 1. ed. *Przezdziecki* X. 117). Srv. *Brückner* l. c. 174. Dlugoš píše *Dzewana*, *Dziewana*, Miechowski *Dzeviana*, Kromer *Zieuana* sive *Zieunia*, Stryjkowski *Ziewonia*, *Dziewanna*, Guagnini *Zievonia*, Sarnicki *Dzievonia*. Srv. *Bogusławski* Dzieje II. 763.

[4]) *Ign. Hanuš* Děva zlatovlasá bohyně pohanských Slovanů (Poj.

věrohodnou zmínku Długošovu a potom falešnou glossu v Mat. Verborum.[1])

Annaly Magdeburské a kronika připomínají sice k r. 804 až 814 a 937, že v Magdeburku stála svatyně a Karlem Velkým vyvrácena byla socha Dianina,[2]) ale to je jen doklad pro existenci nějakého božstva ženského (Siva?), Dianě snad podobného, jež proto označili lat. jménem Diany, jako jiná božství jménem Jova, Merkuria, Marta, Saturna, Vulkana. Že by tam však vskutku byla stála socha sl. *Děvany* neb *Děvy*, z toho přece jen souditi nelze.[3])

Zbývá ještě bohyně *Marzyana* Długošem stotožněná s římskou Cererou. Při ní patrně Długoš polské jméno Marzany, které se rovněž dávalo za jeho doby figurině při jarním obřadu vynášení a topení smrti i obcházení s lítem (srv. dále o tom), vyložil za božství a spojil s jménem antické Cerery, bohyně polní úrody, asi proto, že figurina Marzany byla ze slámy, klasy a kvítím ověnčená, jak poznáme v dalším líčení výročních slavností slovanských. Žádný z hojných dokladů neukazuje však, že by pol. Marzana, nebo č. Mařena, slov. Morena, Mariena, malor. Марéна byla bývala nějakým božstvem vyšším. Všude v ní vidíme jen symbol a personifikaci buď smrti nebo uplynulé zimy, kterou jaro definitivně zapuzuje a ničí. O tom tedy, že by Długošova Marzyana byla skutečnou bohyní polského Olympu, nemůže býti řeči[4]) a totéž platí o sl. *Moraně*, jež jako bohyně smrti je vůbec jen výtvorem literárním, opřeným o falešný zápis v Mater Verborum.[5])

5. Víra v jednoho, nejvyššího boha.

Na jednom místě své kroniky slovanské vykládá Helmold, jak Slované, ctíce řadu různých bohů, nezapírají, že mezi nimi je na nebesích ještě jeden bůh, nejvyšší vládce ostatních, z něhož

---

král. spol. nauk. Praha 1860), *Krek* Einl. 403. Tak i *Matusiak* Lud XIV. 81, *Bogusławski* Dzieje II. 763, 779.

[1]) Děvana letničina i perunova dci (ed. *Patera-Sreznĕvskij* 48).

[2]) Ann. Magd. MG. XVI. 143, a Chronicon Magdeb. k r. 804—814. *G. Mülverstedt* Reg. archiep. Magd. (Magdeb. 1876) I. Nr. 21, 82, *Meibom* Scr. r. Germ. II. 270, Magdeb. Schoppenchronik ed. *Janicke* 8.

[3]) Tak učinil *Bogusławski* Dzieje II. 779.

[4]) *Brückner* Archiv l. c. 175, 177, Enc. IV. 2. 161.

[5]) Hecate trivia vel nocticula, Proserpina-Morana (*Patera-Sreznĕvskij* Глосы 58, 133). Tuto slov. bohyni smrti uznávali *Erben* (Zprávy zas.

ostatní pošli[1]) a Vl. Nehring pokládal tuto zprávu, jakož i jiné, v nichž jsou narážky na nejvyšší božství, z něhož ostatní vycházejí, vesměs jen za výtvor kněžského výmyslu, který vznikl teprve vlivem idejí křesťanských.[2]) Podle jeho mínění ve vlastní víře lidové tohoto odstupnění a této genealogie nebylo, jí pojem nejvyššího boha nevznikl a nevyrostl.

Ale zpráva Helmoldova není jediná. Máme především výrok Prokopiův, nám taktéž známý, jenž už o Slovanech a Antech VI. století praví: „Boha jediného, vládce blesku a pána všeho, uznávají a obětují jemu dobytek a všechny oběti."[3]) Mimo tuto zprávu je ještě několik narážek podobných,[4]) ale ty nejsou tak významu plné a určité, jako ony první dvě, které jediné jsou i dostatečně věrohodné a na sobě zřejmě nezávislé. Na základě jich nezbývá než uznati, že i u Slovanů existovala představa jakéhosi „nejvyššího" boha. Ale kdo to byl? V jakém poměru byl k ostatním božstvům? Byla to zvláštní bytost mimo celý dosud námi probraný systém, či pouze v tomto systému? Je to ohlas primárního monotheismu,[5]) či jen bůh nejvyšší mezi ostatními, tedy jen odstupňovaný bůh polytheismu?

---

král. spol. nauk 1847, Abh. V. Folge 5. Bd), *Krek* Einl. 403, *Máchal* Nákres 35, *Smičiklas* Pov. hrv. I. 116, *Matusiak* Olymp 82. *M. Šrepel* sestavil ji s Martem (Archiv sl. Phil. XV. 150, Rad 1891 kn. 103).

[1]) Helmold I. 83: Inter multiforma vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristitias atque voluptates attribuunt non diffitentur unum deum in coelis ceteris imperitantem, illum praepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes, de sanguine eius processisse et unumquemque eo praestantiorem quo proximiorem illi deo deorum."

[2]) *Nehring* Archiv XXV. (1903) 68.

[3]) Prok. III. 14: Θεὸν μὲν γὰρ ἕνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἁπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσι εἶναι καὶ θύουσι αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα πάντα. Také ještě dále na tomto místě mluví o bohu jednom.

[4]) Sem bych na př. vřadil arabské zprávy Ibn Rosteha a Masʿúdího, hovořící o bohu Slovanů (*Harkavi* Сказ. 265, *Chvolson* 31).

[5]) Nově zavládlo silně mínění, že existoval primární, praeanimistický monotheismus, že totiž víra v jedno nejvyšší božství a ctění jeho existovaly už na nejstarším stupni náboženství. Mínění toto vedle O. Pfleiderera, P. Ehrenreicha zastávají *L. von Schroeder* (Über den Glauben an ein höchstes Wesen bei den Ariern, Wiener Zs. f. Kunde des Morg. XIX. 1 sl. a Wesen und Ursprung der Religion I. 17 sl.), *A. Lang* (Making of rel. 1900[2]) a především *P. S. Schmidt* (Die Mythologie der austrones. Völker. MAGW. 1909, 242 sl., Grundlinie einer Vergl. der Rel. und Myth. der austrones. Völker.

O jednom případu bohy differencovati a stupňovati už víme. V některých zemích polabských a baltických Slovanů byli totiž jednotliví bohové pokládáni za vyšší, ba nejvyšší ostatních, na př. Svantovit na Rujaně, Radogost v Retře, Triglav v Štětíně, ba o prvním dí Helmold,[1]) že zaujímal přední místo mezi bohy celé baltické Slavie a že jako Ranové, tak i jiní kmenové jej uznávají za boha bohů (illum deum deorum esse profitentes). Ale to byla všechno jen kněžskými organisacemi provedená povýšení některých místních bohů na primát před ostatními. To vše bylo závislé jen na dočasné moci a významu Retry nebo Štětína nebo Rujany mezi okolními národy a na moci příslušných kněží. To byly tedy umělé a dočasné primáty lokální, jichž se nemůže týkati výše uvedená první zpráva Helmoldova, jež celým svým obsahem naráží na nějakou zvláštní bytost nejvyšší a u všech polabsko-baltických Slovanů obecně uznávanou a ovšem ještě méně zpráva Prokopiova, která podobnou nejvyšší bytost přičítá víře všech Slovanů a Antů, tedy s historického hlediska vzato, aspoň tehdejších Slovanů podunajských a jihoruských. Je zřejmo, že se pojem nejvyššího boha Slovanů nemůže nijak týkati konkretní a lokální postavy Svantovita nebo Radogosta, Triglava z XI.—XII. stol., nýbrž, je-li tím míněn jeden z bohů námi už probraných, že to mohl býti pouze jeden ze starých společných, všeslovanských bohů, který ovšem na určitých místech bral zároveň na sebe různé konkretní podoby lokálního nejvyššího boha, — bůh, který, jak Prokopios ukazuje, vládl ve víře lidu především zjevy nebeskými. Máme tu tedy před sebou jakýsi náběh k praslovanskému monotheismu, zjev, který má analogie i jinde, který i u jiných Arijů proniká, třebas ne zcela jasně, a jest zajisté pozoruhodno, že jediná pevná indoevropská rovnice mythologicko-jazykozpytná ukazuje právě na takovou společnou víru v bytost nebeskou, jejíž základním významem byl pojem lesklého, světlého, nebeského: stind. *dyāús pitā* — ř. Ζεύς πατὴρ — lat. *Juppiter* — stg. **Tiuz*, sthn. *Ziu*, k níž patří dále i lat. *dīvus*, ř. δῖος — nebeský, lit. *dēvas* — bůh a stsl. *divъ, divьnъ*[2]). I to ukazuje, že je v uvedených společných představách božských zosobněn nějaký velký zjev

Denkschr. Akad. Wien 1910. LIII. 3 a Ursprung der Gottesidee I. Münster 1912, 48, 98 sl., 408, kde srovnej též literární odkazy ostatní I. 67 sl., 99, 100, 110, 113 sl.). Srv. i *Helm* Altg. Rel. 15.

[1]) Helmold II. 12. Srv. výše str. 137.

[2]) Srv. *Hirt* Idg. 506, *Schrader* Sprachvergl. 439³.

na nebesích, jenž na duši starých Indoevropanů odedávna nejvíce působil, tak že s personifikací jeho namnoze spojovali pojem nejvyššího, nejmocnějšího, nejvlivuplnějšího, tedy buď zjev slunce a nebes zářících nebo ještě spíše nebes zamračených s bouří, která hromem dunícím a oslepujícími, bijícími do země údery blesku působila, myslím, intensivněji a vlivuplněji na duši primitivního člověka než blahodárně, klidně zářící slunce. Proto také mnozí mythologové už pro indoevropský pravěk uznávají jednoho boha nebes, který pak ovšem přešel k jednotlivým arijským národům a udržel se v jakési nejasné formě i při později vyvinutém polytheismu. Podobně u Slovanů, analogicky k řeckému Ζεύς πατήρ a římskému Juppiteru,[1]) ke germ. *Tiuzovi,[2]) skythskému Papaiovi[3]) a irán. Ahura-Mazdovi[4]) udržela se uvnitř polytheismu, lokálně různě vyvinutého a různě zabarveného, představa prastarého nebeského boha, která při tom splývati mohla buď s Perunem nebo Svarogem[5]).

V ní měli i Slované náběh k monotheismu, věříce, že nad nimi na nebesích existuje bytost nad jiné vlivu plná, nad jiné nadlidské představy vyšší a mocnější, ale ani u nich nevyvinula se tato představa k určitější formě monotheistické, jakou známe na př. z náboženství židovského nebo křesťanského, poněvadž mezi tím drobná animisace a demonisace celé přírody postoupila v řadu specifických vyšších božství, která vývoj monotheistické představy potlačila a ji bezpochyby jen k jednomu z té řady připoutala, Ale víra v jakési božství nejvyšší, jako nevyvinutý monotheistní rudiment, trvala v náboženství lidovém neustále.[6]) Nové formy

---

[1]) *Schroeder* l. c. 12—13.

[2]) *Helm* Altg. Rel. 229, 270 sl. Srv. k tomu i zprávu Tacitovu o ctění nejvyššího boha u Suevů (Germ. 39: ibi regnator omnium deus, ceteraque subiecta atque parentia).

[3]) Celsus u Origena (*Latyšev* Scyth I. 647). Schroeder l. c. 19.

[4]) *Oldenburg* Kultur d. Geg. I. III. 77, 82.

[5]) Srv. *Jireček* Studia (ČČM. 1863) 141, 144 a *Krek* Einl. 378, 383. Na Svaroga myslí i *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2 839 sl., na Peruna *Schroeder* l. c. 18.

[6]) Projevem jsou snad i staré slov. názvy č. *svěboh* (t. j. bůh sám sebou), slov. a rusínské *praboh*, č. *přeboh* („ach bože, přebože"!), *rozboh* („ach bože, rozbože"), jež značí asi pojem boha nad jinými bohy. Praboh u uher. Rusů značí dnes nějakou nečistou sílu (srv. rčení „бѣсъ и сто боги, прабоги" Зап. р. геогр. общ. 1869 cit. *Bogusławski* Dzieje II. 753). V češtině máme doklady pro personale *Svojboh* z XI. a XII. století (*Friedrich* Codex I. 549).

počala nabývati tato latentní představa vlivem náboženství jiných, zprvu řeckého, pak zejména křesťanského. Už v X. stol. slovo *bogъ*, dříve prosté appelativum, nabývalo pojmu nejvyššího boha křesťanského i v ústech slovanských. V ruskořecké smlouvě z r. 945 dí se, že kdo z Rusů ji poruší, bude trestán, je-li křesťan od boha, je-li pohan od Peruna.[1]) Zde slovo богъ značí už boha jediného, křesťanského.

Za takových okolností není divu, že se na konci pohanství setkáváme znovu a určitěji s tvořící se pod tímto křesťanským vlivem formou boha nejvyššího a k této formě, k tomuto vlivu vztahoval bych detaily zprávy Helmoldovy. Jsou zřejmě pod vlivem anticko-křesťanským.

---

[1]) Let. Lavr.² 47. Srv. text výše na str. 93.

IV. KULTY POHANSKÉ.

1. Oběti a chrámy.

Modlitba a obět. Vznik představ o fetišismu, o animisaci, o demonech a bozích nesl s sebou nutně i upravení a vyjádření poměru mezi živým člověkem a animisovanou nebo demonisovanou přírodou kolem něho. Jakmile se demoni a bozi stali v představě člověka analogiemi lidských duší přenesených ven, duší s celým analogickým životem, se všemi potřebami, touhami, pudy, žalostmi i radostmi živého člověka, pak ovšem nebyl demon nebo bůh živému člověku nic jiného, než bytost, která nadána jsouc silami jako on, ale zvýšenými (poněvadž specialisovanými), může mu překážeti, škoditi nebo zase přispívati a pomahati podle toho, je-li vůči němu příznivě nebo nepříznivě naladěna. Odtud k snaze vyvolati u ní přízeň a pomoc nebo zase nepřízeň a škodu byl jen nepatrný krok, který primitivní člověk učinil snad současně, jakmile v něm vznikly první animisační a demonisační představy. Poměr člověka živého k demonu utvořil se okamžitě analogicky tak, jako k jinému silnějšímu: člověk bál se jeho hněvu nebo toužil po přízni, a aby toho docílil, počal ihned přistupovati k demonu nebo k místu, na němž jej umístil, s poklonou a prosbou za přízeň a pomoc sobě, za hněv a nepřízeň proti nepříteli a předkládal mu vše, o čem se domníval, že by duši demonově bylo milé a příjemné. První, nejprostší formou tohoto poměru bylo pouhé vzývání a klanění se, druhou, obsažnější — obět, při níž pouhá slova doplněna byla dary hmotnými, lahodícími smyslům demonovým. Dlužno však připomenouti, že první modlitba nebyla asi formy prosebné nebo děkovné, event. omluvné, nýbrž spíše donucovací formule zaklínací,[1]) z níž se teprve během doby vyvinuly formy ušlechtilejší.

---

[1]) *Wundt* Volkerpsych. II. 3, 658, 661 nsl., *Helm* Altg. Rel. 54. Wundt soudí, že i obět byla původně jen druhem kouzla, kterým měl býti demon přinucen k povolnosti (*Wundt* IV. 1. 423, 430) a teprve později se měnila pomalu

To jsou všechno zjevy, které vidíme už na nejprimitivnějším stupni kulturním, a není proto pochyby, že bylo obé, **modlitba** i **oběť**, u Slovanů, kteří stáli na pokročilejším stupni náboženském, silně vyvinuto. O prvém, o adoraci a vzývání víme však málo. Jediný doklad pohanské modlitby při žatvě zachoval Ibn Rosteh,[1]) jinak čteme tu a tam jen narážky, na př. o tom, že při vzývání boha obvykle se vzpínaly ruce.[2]) Výraz pro tento způsob prostého vzývání byl zajisté už v pohanské době *modliti se*, jak nasvědčují staré terminy моленіе идолское, проклатое v Slově něk. christoljubca z XI. stol.[3]) Také český výraz *modla* pro pohanský idól s tím souvisí.[4])

Více víme o obětech, zejména o tom, co a jak se obětovalo. Kde nepomohlo zaklínání nebo prosba, přistoupilo se k daru „oběti", jejíž podkladem je představa, že bytosti demonické a božské žijí život analogický vezdejšímu, že požívají jídel a nápojů, že jsou jim milé zpěv a hudba nebo vůně vonných pryskyřic a květin. Ve zprávách o kultu demonů a bohů čteme neustále, že se jim obětovalo. Vedle zpráv rázu povšechného, jakými jsou na př. Prokopiova o obětech u balkánských Slovanů, Długošova u Poláků, Kosmova u pohanských Čechů,[5]) máme ještě celou řadu speciálních zpráv, poutajících se k jednotlivým bohům nebo kultům. Z nich vidíme, že se obětovalo vše, co bylo člověku milé a pro život potřebné, tedy především různé druhy potravin: maso jedlých, ritem nezapovězených zvířat a z plodin zemských nejvíce obilniny, potom pečivo, med a sýr. Také vejce bylo častým obětním předmětem, zejména pro duchy zemřelých.[6]) Podle Prokopia

---

v čistý symbol spojení člověka s bohem. Původně na př. pokrm obětní sloužil k nakrmení demona, později spolu s demonem účastní se jídla i obětující, na konec pak vše přechází jen v symbolické spojení člověka s bohem (*Wundt* II. 3. 675, *Helm* Altg. Rel. 49—50).

[1]) *Harkavi* Скав. 265: V dobu žní (Slované) vezmou zrní prosné a pozvednuvše je k nebi volají: „Pane, ty jenž jsi nás opatřoval potravou, dej nám jí i dnes v hojnosti." Srv. k tomu i slova ruských kupců k idólům (*Harkavi* 95—96) a modlitbu kněze Svantovitova u Saxona (ed. *Holder* 566).

[2]) Srv. Herbord III. 4. Srv. další u *Famincyna* Бож. 40—42.

[3]) *Vladimirov* Поуч. 225, 228.

[4]) O nejasném vzniku slova viz u *Bernekera* EW. II. 65.

[5]) Prokopios BG. III. 14 (srv. výše str. 27), Kosmas I. 4, III. 1 (srv. výše str. 29 a legendu Oportet ed *Pekař* 394), Długoš ed. *Przezdziecki* Opera X. 47. (srv. text výše na str. 167).

[6]) Vejce už za starých dob mělo zvláštní obětní význam a dáváno bylo na př. občas mrtvým do hrobu. (Srv. ŽS. I. 173). Také velikonoční

Slované obětovali nejvyššímu bohu bleskovládci skot a brav,[1]) podle Saxona Svantovitovi skot, plodiny a ohromné koláče zvýši člověka,[2]) podle Helmolda Radogastovi skot a ovce,[3]) podle Ebbona Triglavovi zvířata a idólu v Gockově selata a nápoje,[4]) a tak i podle Dětmara Svarožičovi retranskému.[5]) Ruští kupci obětovali při příjezdu do Bulgáru idólům chléb, maso, mléko, luk a opojný nápoj, když pak se jim obchod podařil, i skot a ovce.[6]) Konstantin Porfyrogennetos připomíná zase, že na Dněpru Rusové v Chortici obětovali kohouty a slepice, chléb i maso[7]) a Lev Diakon vzpomíná, jak r. 971 kohouty házeli v obět do Dunaje;[8]) Kyrill Turovský naráží na obětování telat a kozlů.[9]) Z otázek Kirikových a odpovědí Nifontových víme dále, že se Rodu a Rožanicím obětoval chléb, sýr a med,[10]) ze Slova něk. christoljubca, že bohům i Rožanicím obětovali kury, koláče (коровай), a česnek, což opakuje Slovo sv. Jana Zlatoústého, kde ještě čteme,

---

vejce, jehož křesťanství zprvu neznalo, pokládá se za survival rituálu předkřesťanského. K významu, jaký mělo a má dosud vejce, svr. *Sumcov N.* Культ. переж. 109, *Klinger W.* Jajko u zabobonie ludowym (Rozpr. Akad. Krak. XLV. 1908), *Kosiński W.* Lud. X. 217, XV. 356, *Aničkov* Пѣсни I. 308, *Javorskij J.* Omne vivum ex ovo, Kijev 1910 (srv. Nár. Věstník 1910, 169). Srv. i *M. Nilsson* Das Ei im Totenkultus der Alten. (Arch. f. Rel. 1908, XI). Zajímavo je podotknouti zde znovu, že i malovaná vejce (kraslice) doložena jsou už z doby pohanské. Našly se na př. napodobené kraslice v Brovarkách Č. Chvojkou (ŽS. I. 173), a připomínají se ve XIII. století v Miraculum S. Hedvigis. MPH. IV. 601. (Potkański Lud X. 217, *Bogusławski* Światowit VIII. 54). U Wormsu se ostatně našly podobné už v hrobech IV. stol. (Lud VI. 196).

[1]) Prok. III. 14. (θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα πάντα.)

[2]) Saxo ed *Holder* 565, 566 (placenta quoque mulso confecta, rotunde forme, granditatis vero tante, ut pene hominis staturam equaret, sacrificio admovebatur).

[3]) Helmold I. 52 (mactant hostias de bobus et ovibus).

[4]) Ebbo II. 13, 15, III. 1, 18. (III. 10 fercula et pocula).

[5]) Dětmar VI. 25 (18).

[6]) *Harkavi* Сказ. 95. (podle Fadlána).

[7]) De adm. imp. 9.

[8]) Leon. Diac. IX. 6. Srv. citát v ŽS. I. 230 pozn. 3.

[9]) *Ponomarev* Пам. I. 136.

[10]) Ист. Библ. VI. 31 (čl. 33). Nifont zde dodává: „Горе пьющимъ рожаницѣ!" Také kaše byla asi prastarou obětí Rožanicím, neboť ještě jeden sborník ze stol. XVIII. dokládá, že „бабы варятъ каши на собранiе рожаницамъ" (*Vostokov* Опис. рук. Рум. м. 551, *Smirnov* Бабы 229).

že Pereplutu připíjeli z rohů.[1]) Naplňování číší běsům bylo vůbec obvyklé a připomíná je mimo uvedené prameny i krátký traktát v ruk. moskevské synod. bibl. č. 954 vedle obětování krupičných chlebů a sýrů[2]) a také pozdější zpovědní dotazy ruské narážejí častěji na „pití číše běsům" nebo na pití a jídlo při kultu vil, Rodu a Rožanic.[3])

Oběti zvířecí byly občas uškrcovány provazem,[4]) čímž si vysvětlíme, proč církevní nařízení zakazují jísti maso zadávené — удавленина, též мертвечина[5]), ač je vedle toho neméně zákazů požívání krve (кровоядение) a masa z obětovaného zvířete.[6]) Byloť vůbec zvykem spojovati s obětí hostinu, jíž se účastnili ti, kteří obět přinášeli. Vidíme to z Helmolda,[7]) dále ze zákazu Kozmy presbytera,[8]) z Christianovy legendy o sv. Václavu[9]) a zejména z řady starých ruských poučení, která zapovídají účast na těchto hostinách (пиръ) a která výslovně takovéto hostiny připomínají ve spojení s žertvou předkům podávanou a ještě více s žertvou kladenou Rodu a Rožanicím.[10]) Co se při nich jedlo a pilo,

---

[1]) *Vladimirov* Поуч. 224, 227, 229, 237, 238, *Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 86; 92, 107, 108. O kurech jako typických obětních zvířatech srv. ŽS. I. 174 a zde 72.

[2]) Наполняють черпала бѣсомъ (*Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 85), пити чяшѣ сотонины (l. c. 86), черпала наполняюще вина добровоньнаго (l. c. 86).

[3]) Srv. *Smirnov* Сборн. посв. В. О. Ключевскому M. 1909. 224.

[4]) Srv. Rosteh u *Harkaviho* Сказ. 269. Zde se obšírně vykládá, jak čarodějové oběti (i lidské) uškrcují (str. 86).

[5]) Srv. ŽS. I. 170 pozn. 5, k čemuž srv. ještě zákaz v Homiliáři opatovickém (ed. *Hecht* 84) a Slovo Jana Zlat. (*Ponomarev* Пам. III. 236).

[6]) Srv. sbírku dokladů v ŽS. I. 170 pozn. 4 (nařízení Ottona Bamberského Luticům u Ebbona I. 12), k nimž připoj ještě zákaz Kozmy presbytera dále uvedený a Slovo metrop. kijevského Hilariona z XI. stol. a Slovo sv. otců како духовно праздновати (*Ponomarev* Пам. I. 67—68, III. 165, 236, 275). O pohanských kněžích v zemi Obodritů dí přímo Helmold, že okoušeli při oběti krve zvířecí (I. 52: Post cesam hostiam sacerdos de cruore libat, ut sit efficacior oraculis capescendis. Nam demonia sanguine facilius invitari multorum opinio est). Srv. k těmto zvykům zejména *Aničkova* Язын. 271—272 (tam str. 253 je řada dokladů ruských zákazů požívati jak udávené maso, tak i krev).

[7]) Helmold I. 52.

[8]) Arkiv za povj. jugosl. IV. 88.

[9]) Ed. *Pekař* 152, 182.

[10]) Stavění trapez Rožanicím se připomíná častěji. Srv. na př. Slovo něk. christ. (*Vladimirov* Поуч. 227, *Aničkov* Яз. 84, 85, *Nikolskij* Мат. 113), Slovo о тваври и дниі рек. недѣля (*Aničkov* l. c.), Slovo св. отецъ (*Ponomarev* Пам. III. 65), Poučení Hilarionovo о законѣ (*Ponomarev*. I. 67;

už jsme slyšeli. Při prvých jsou zmínky o mase, vejcích, oleji, při druhých o krupičném chlébě, sýru, medu a víně, a tato druhá oběť трапеза, треба zove se i „velikou", z čehož je viděti, že měla u lidu značný význam.[1]) Kolem základů pohanského obětiště při knížecím hradu kijevském, odkrytém v úsadbě dra Petrovského při Desjatinné církvi, našlo se velké množství kostí tuřích, býčích, beraních, vepřových a jeleních.[2])

Zvláštní obyčej obětní (nordický?) připomíná Konstantin Porfyrogennetos u Rusů, kteří na dněprovském ostrovu Chortice obětovali posvátnému dubu, zarážejíce střely do pně jeho. Touto zprávou, která ostatně upomíná především na germánský obyčej vtýkati hlavy nepřátel do pňů stromových[3]) dá se asi nejlépe vyložiti velký kus kmene dubového, jenž vytažen byl r. 1910 z Desny, nedaleko ústí do Dněpru[4]) a v němž se zachovaly vetknuté a zarostlé čelisti kančí s kly, — patrné to symboly obětí kančích.

Pohanská oběť[5]) sluje v starých pramenech nejčastěji трѣба, obětovati — трѣбити, nebo také трѣбу дѣяти, класти, ставяти, творити, створити,[6]) od čehož se místu, kde se obětovalo,

---

srv. dále citát str. 197) a též výše cit. traktát z mosk. syn. bibliotéky č. 954. Máme docela i zvláštní poučení Слово Ісаія пророка о поставляющихъ трапезу Роду и Рожаницамъ, ale dosud nevydané (srv. *Gorskij-Novostrujev* Описъ č. 231, *Aničkov* Яз. 21). Z novgorodské redakce Slova něk. christ. vidíme, že v XV. stol. stavěli trapezy Rožanicím ve spojení s uctíváním Bohorodičky (*Aničkov* Яз. 30).

[1]) *Aničkov* l. c. 162. Týž uvádí i zajímavé analogie ze západní Evropy o hostinách chystaných v XIII. st. fejám.

[2]) Podle písemní zprávy kustoda Č. Chvojky. Srv. dále na str. 191.

[3]) Srv. Tacitus Ann. I. 61.

[4]) Srv. výše str. 76.

[5]) Slovo *obětъ* je domácí od koř. *vě-* mluviti (*větovati* — loqui, *větъ* — pactum), z čehož vzniklo *obětъ* — εὐχή, votum, *obětovati*, *oběštati* (z *obvěštati*) — polliceri, č. *oběť*, p. *obiet*, ch. *obit*, malor. обит, vr. обѣтъ (*Miklosich* EW. 387). Co bylo obětováno, bylo tedy slíbeno bohu (*Brückner* Enc. pol. IV. 2. 170). Srv. str. обѣщникъ v Slově něk. christ. (*Vladimirov* Поуч. 226). Doklady k slovu *obětъ* počínají se XI. stol. (Izbornik 1073 r., Grigor. Naz. 101; Pand. Ant. 233, Let. kijevskij k r. 1103 ed. lavr. 268³ atd.) Srv. *Sreznëvskij* Мат. II. 588.

[6]) Od koř. **terbъ* — stsl. *trěbъ* — necessarius, *trěba* — negotium, potom i oběť. (*Miklosich* EW. 354.) Hirt má sl. *trěba* za výpůjčku z germánštiny, srv. got. *þaurban*, sthn. *durfan*, ale nevylučuje prapříbuznosti (Beitr. z. Gesch. d. Spr. XXIII. 337). Doklady třeby ve smyslu pohanské oběti jsou hojné od X. stol. častěji s epithetem трѣба идолская, поганская, K nejstarším náleží трѣбы дѣяти v sl. legendě sv. Václava, требище поганьско

říkalo трѣбище, трѣбищьникъ, a potravě obětované трѣбъно[1]); s tím souvisí i název *trebo*, kterým v kap. Paderbornském r. 785 je označena oběť idólu přinášená a zapovězená.[2]) Vedle slova *trěba* existoval ještě termin *žrtva, žьrtva, žertva, žrъtva* s odvozeninami *žьrtvišče, žьrtvьnikъ, žьrtvьnica, žьrcь*,[3]) vše od slovesa *žrěti, žьrą*.[4]) Na Balkáně a v Rusi užívalo se v X.—XII. stol. pro oběti pohanské mimo to i výrazů přejatých z křesťanské liturgie a říkalo se i трапезу готовити, ставяти, дѣяти[5]).

---

v Nomokanonu IX—X. stol. (*Sobolevskij* Мат. 98, 152), требы u Kozmy presbytera (Archiv IV. 86) atd. Srv. *Sreznĕvskij* Мат. III. 1019 a *Jagić* Kirchensl. Spr. 345². Trĕba je též česká glossa v Mat. Verb., ale Paterou označena za falešnou(?). Srv. *Patera-Sreznĕvskij* Глоссы 75, 143. V polabštině značily *trebe* vánoce (*Miklosich* l. c.). *Janko* (Pravěk 228 a Nár. Věstník II. 72) vykládá třebu (z **terba*) za dřevo vykopané a otesané, tedy primitivní modlu a sice podle *Meringera* Idg. F. XVIII. 279 sl. domnívaje se, že tím výklad *trěba* — oběť jest překonán, což ovšem je úsudek předčasný.

[1]) Трѣбище (dokladů řada z bible a Grig. Naz. 283; srv. *Sreznĕvskij* III. 1020—1021), трѣбищьникъ v Minejích r. 1097. 104. Srv. *Sreznĕvskij* l. c. Трѣбъно v Záp. sv. Otců v Sinajském Euchologiu čl. 44 (*Vondrák* Post. pok. 65), v Slovu něk. christolj. (*Vladimirov* Поуч. 226).

[2]) Čl. 22. *Pertz* MG. Leges I. 49: qui idolothita quod trebo dicitur vel obtulerint aut manducaverint. Za to největší část jmen topografických roztroušených po Slovanstvu, jako č. Třebová, Třebíč, Třebsko, pol. Trzebinja, srb. Trebinja atd., pochází od slovesa *trěbiti, trebiti*, ve smyslu vyčišťovati, mýtiti a znamená vesměs místa, kde byla půda dříve zalesněná očištěna, vymýcena a přispůsobena orbě a obývání, ne místa, kde se konaly pohanské oběti, tedy ne obětiště nebo chrámy, jak vykládali passim Šafařík nebo Novakovič (Срп. обл. 20—21).

[3]) Dokladů je celá řada. Srv. жьртва za ř. θυσία v Besědách pap. Grigorija (X—XI. st.) a жьртву жрѣти v slov. legendě sv. Václava z X. stol. (*Sobolevskij* Мат. 62, 98), u Kozmy presbytera (Arkiv jugosl. IV. 75), dále v Ostromir. ev. (Mat. IX. 13, Luk. II. 24), u Grigoria Naz. 2, v Pand. Ant. XI. st. (Amf.), v Poučení Feod. ed. *Čagovec* XXI, atd. Viz *Sreznĕvskij* Мат. I. 888—889 a *Jagič* Kirchensl. Spr. 345². Srv. dále i жрѣти бѣсомъ v Pravilu Jana II. (Ист. библ. VI. § 15) a v X. Slovu Grigorija bogosl. ed. *Budilovič* 243, идоложреница v Nomokanonu Jana Schol. z IX—X. st., 146 (*Sobolevskij* Мат. 153).

[4]) *Žertva* srv. buď se slovem *žrěti* — vorare (*Miklosich* EW. 63) nebo s prus. *girtwei*, lit. *girti*, lot. *dzirtî* — chváliti, velebiti (tak *Miklosich* EW. 440, *Brückner* Enc. pol. IV. 2. 169 a i *Jagić* Rad. XXXVII. 37). Janko (Pravěk 229) vykládá: k hostině zváti.

[5]) Srv. *Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 85, 86, 95. *Vladimirov* Поуч. 229, 233, 235.

Obětovalo se nejen při kultovních slavnostech bohů, ale i při mnohých příležitostech jiných. Jak různé a hojné oběti se konaly, můžeme ještě dnes viděti v přežitcích, které se zachovaly v některých slovanských zemích, na př. u Srbů balkánských, kde je sebral a vylíčil S. Trojanović,[1]) nebo u Bulharů podle vylíčení D. Marinova.[2]) Setkáváme se tam dosud s obětmi při chovu dobytka, zakládání úlů, při setí, žatvě,[3]) při zahánění nemocí a bolestí, při stavbě domů, při zakládání domácího krbu, při zdění studní a mostů, při svatbách, pohřbech, při svátku „slavy" atd. To vše jsou patrně přežitky doby pohanské. Také slavnosti s obětí zvířecí konané v Bulharsku v den sv. Georgia nebo sv. Ilije podávají nám příklad, jak asi vypadala staroslovanská obět s hostinou spojená.[4])

Obětní místa a chrámy. Kde se obětovalo a kde se demon nebo bůh uctíval modlitbou, bylo místo, na němž se podle tradice tato bytost zdržovala. Byla to nejvíce sídla mrtvých, hroby s mohylami, s přístřešky, ohradami kamenů, nebo jiná význačná místa v přírodě na nápadných skaliskách, pod ohromnými stromy, v temné jeskyni, u pramene a podobná. To byla první místa posvátná. V otevřené přírodě byla nejčastěji na vrcholu hory, odkudž daleký byl rozhled, zejména po celé klenbě nebeské, nebo v háji, jehož tišina a šelest listí působily intensivně na primitivní mysl lidskou, nebo konečně v jeskyni zahalené v tajemné pološero. Zprvu byla takováto posvátná místa jen málo vyznačena, ponejvíce velkým kamenem nebo useknutým kmenem, který sloužil zároveň za stůl, na nějž se kladly oběti. Pomalu se však rod nebo kmen přičiňoval, aby místa, kde se zdržovali demoni, jím speciálně uctívaní byla co možná i uměle odlišena a označena jako místa posvátná, k nimž se jen s úctou a bázní přistupovalo. Proto počal místa taková ohražovati přirozeným nebo umělým plotem, vě-

---

[1]) *S. Trojanović* Главни српски жртвени обичаји (Срп. Етн. зборник XVII. Bělehrad 1911). Oběti při různých rolnických pracích u starých Prusů popsal H. Malecki (1562). Srv. *Brückner* Litwa 48 sl.

[2]) *D. Marinov* Народна вѣра 243 sl., 249 sl.

[3]) Sem náleží i velká část obyčejů při žatvě zachovaných, jež nejnověji z Polska sebral *Jan Bystroń* Zwyczaje żniwiarskie w Polsce (Krak. Akad. 1916) 30 sl., 40 sl. Srv. zde doplňky.

[4]) *Karavelov* Пам. нар. быта 211, *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2, 856, *Ivanov* Культ Перуна 150, *Marinov* Нар. вѣра 439 sl.

noval více péče k zdělání obětního oltáře tím, že přirozené skály a kameny uměle k tomu přizpůsobil nebo nový stůl postavil, dále připojil přístřeší, aby oběti za každého počasí mohly býti konány, a připojil na konec i různé okrasy a ozdoby, které dojem svatého místa pomahaly zveličiti. A tak pomalu z těchto prvků: z oltáře, ohrady a přístřeší na sloupech nebo na stěnách položeného povstala svatyně, prototyp chrámu, jenž dalším vývojem dospěl i u pohanských Slovanů k architektonicky i umělecky význačným budovám, ke skutečným velkým chrámům.

O oltářích, svatyních a chrámech slovanských bohů máme celkem velmi málo zpráv, vyjímajíc Slovany polabskobaltické. Není však pochyby, že byly svatyně, ovšem méně výstavnější, i u ostatních Slovanů, třebas narážky na to jsou jen v tradicích pozdějších a méně věrohodných a domnělé památky hmotné vesměs rázu jiného a z doby křesťanské.[1]) U Čechů víme ze staré slov. legendy o sv. Václavu aspoň o pohanském obětišti, — капище идольскоe praví pramen,[2]) — a snad bylo podobným obětištěm i místo *Zizi* zvané na hradě pražském.[3]) Chrámy (templa) připomíná jen pozdější legenda Oportet[4]). U Poláků jsou také jen pozdní tradice, na př. o chrámech ve Hnězdně,[5]) o chrámu s třemi

---

[1]) V zemích českých shledával se dříve zbytek pohanského chrámu v staré kapli znojemské (Pam. arch. XII. 43, 139) a i v jiných kostelích (Pam. XI. 657). Také Krolmusovo domnělé „Božiště Černoboha ve Skalsku" patří k podobným domyslům (Praha, 1857). Srv. i Pam. VI. 170, 173. Potom je řada tradic, že na různých kopcích stávaly kdysi „pohanská obětiště a chrámy" (na př. Pam. I. 285, 90, II. 139, III. 27, XI. 657, *Kalina* Opferplätze 149, Čas. olom. mus. 1892, 12, *Středovský* Sacra Hist. 54 atd). Na posvátné háje v Čechách ukazují jména Svatobor u Sušice a Svatobor (Zwetbau) u Hoř. Lomnice na Žatecku (Pam. VIII. 568). Také jeskyně štramberské pokládal dříve lid za sídla duchů (*Středovský* l. c. 42).

[2]) *Sobolevskij* Мат. 98.

[3]) Kosmas I. 36 k r. 1002: ascendens noctu in media urbe eminenciorem locum qui dicitur Zizi (též Sizi, Zicis). Název Zizi byl různě vykládán a spojován i s bohyní Živou nebo Cicou (Brandl, Hanuš). Je však pravděpodobno, že máme před sebou slovo odvozené od koř. *žьg* (srv. místo dnes Pohořelec zvané). Viz *Peisker* Archiv sl. Phil. VI. 127, *K. Černý* Listy fil. XIV. 400, 467. O jiných výkladech viz *Ign. Mašek* Progr. gymn. na Novém Městě. Praha 1887.

[4]) (Spytihněv) plurima idolorum templa destruxit (ed. *Pekař* 390).

[5]) Długoš Hist. Pol. Srv. výše str. 167. Podobně Mart. Cromer podle Długoše III. 1, Guagnini Chron. Pol. ed. *Pistorius* II. 346.

idóly na Lysé Hoře[1]) a rovněž u lužických Srbů.[2]) Ostatně ani u Rusů není zmínky určité, ale přes to nebylo by správné vykládati, že Rusové pohanských chrámů neměli, leda bychom za chrám chtěli pokládati jen nádherné, architektonicky vyspělé budovy. Že byla na Rusi pohanská obětiště i svatyně, je jisté. Zmiňují se o nich nejen pozdější tradice, vyprávějící, jak byly při zavedení křesťanství Vladimírem zrušeny a jak na místo jich postaveny byly církve, uvnitř pak místo idólů nové ikony svatých,[3]) nýbrž i texty starší a plně věrohodné, nazývajíce je капище идольское, требище, též съборище идольское. Metrop. Hilarion praví „капища сграждать", nebo zase staví v antithesi „капища разрушить" a „церкви ставять", tak že v jeho představě капище rovnalo se pozdější církvi.[4]) Že obětiště tato bývala hlavně na

---

[1]) Srv. výše str. 168. Mnoho tradic poutá se k hoře Sobotce ve Slezsku a že se tam konaly velké slavnosti pohanské, víme už od Dětmara VII. 44 (VIII. 59) k r. 1057. Srv. i *Henel* Silesiographia VII. 650. A. I. 482 (*Francev* Korr. J. Dobr. 31). S domnělými zbytky pohanských chrámů setkáváme se mimo to i v starší historické literatuře polské, kde se především za takovou památku pokládaly ruiny zachované na ostrově u Lednice (*Kraszewski* Sztuka 34, 102. *K. Szulc* Budowle i wykopaliska Słowian pogańskich. Roczn. Tow. Prz. nauk Pozn. II. 1863, 345 sl.). Ale srv. k tomu výklad a rozbor *Mar. Sokolowského* Ruiny na ostrowie jez. Lednicy (Krak. 1876), kde se správně tyto neodůvodněné představy zamítají a mezi jiným se ukazuje, že lednické ruiny jsou zbytky jakési knížecí residence z X.—XII. stol. a v ní i chrámu křesťanského, složeného ze dvou částí, stavěných v různých dobách (l. c. 84 sl.).

[2]) *Preusker* Blicke in d. vaterl. Vorz. 117, 197.

[3]) V Pamjati i pochvale mnicha Jakuba se praví, že tak jako Konstantin: „требища бѣсовская потреби и храмы идольскыя разруши и церквами украси всю вселеньную и грады", — učinil i Vladimír s Olgou, a dále přímo o Vladimíru: и потомъ требища бѣсовская съкруши .... „храмы идольскыя и требиша всюду раскопа и посѣче и идолы вся съкруши и всю землю русскую и грады честными иконами церкви украси." Totéž má starší Žití sv. Vladimíra z XII.—XIII. stol. (*Sobolevskij* Сборн. въ пам. кр. 15, 20, 21).

[4]) V pol. XI. stol. Hilarion, metropolit kijevský, v Slově o zakoně pochvaluje si o lidu ruském: „Уже не идолослужителе зовемся но христианами, ... уже не капищъ съграждаемъ но Христови церкви зиждемъ. A dále dí o ruské zemi: „капища разрушишася и церкви поставляютьса, идолы съкрутаються и иконы святыхъ являахуся" (*Ponomarev* Пам. др. р. церк. лит. I, 67, 71). U Kyrilla Turovského čteme o židech: „кланятися капищемъ" a dále termin съборище pro pohanské místo kultovní (*Ponomarev* l. c. I. 160, 161, 168). K slovu капище — ve smyslu oltáře i idólu viz řadu dalších dokladů u *Srezněvského* Мат. I. 1192.

návrších, vidíme z předmluvy k Nač. Svodu, kde se dí: куда же древе погании жряху бѣсомъ на горахъ, тудаже нынѣ церкви стоятъ златоверхія.[1]) Jiný podivný výraz pro obětiště v ruských překladech Svatého písma je высоко[2]) a v Letopise pro jinověrecký chrám slovo ропата, ропать, původu mi neznámého.[3]) Saga Olafova zmiňuje se o ruské pohanské svatyni s dveřmi, uvnitř jíž Vladimír obětoval, zatím co Olaf venku stál[4]) a také letopisná zpráva o Turově božnici náleží snad sem. Byla to snad bývalá svatyně Thorova.[5]) Volosova svatyně připomíná se v Kijevě na dobytčím trhu, ale pramen je zcela pozdní a nevěrohodný.[6]) Je toho tedy v celku málo a o nějakém velkém a významném chrámu pohanském, architektonicky vynikajícím v pramenech ruských vůbec zprávy není. Patrně takových nebylo; byly jen svatyně menší a obětiště beze střech. Zbytkem takovéto svatyně nebo obětiště je okrouhlý, z kamene postavený oltář (či podstavec velkého idólu?), jenž byl nalezen v základech Desjatinné církve v Kijevě v úsadbě dra Petrovského (obr. 12). Souditi tak musíme z té okolnosti, že se při něm nalézal sloup (obětní?), kolem něhož ležely tisíce kostí a rohů tuřích, býčích, beraních, zubřích, vepřových a jeleních.[7]) Je to jediný možný pozůstatek svatyně z dob pohanských.

---

[1]) Изв. отд. р. яз. XII. (1908) 1, 52.

[2]) *Koppen* О курганахъ 25 sl.

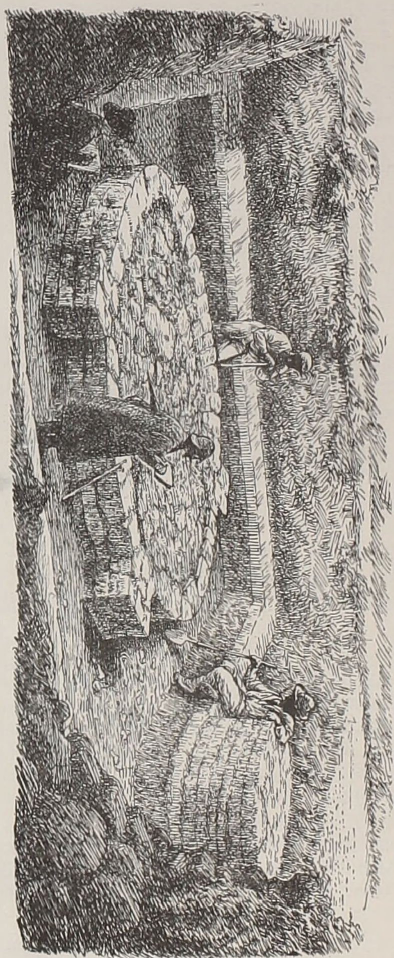
[3]) *Srezněvskij* Мат. III. 164, 165. Srv. i Древн. Моск. VIII. Арх. Слов. 14.

[4]) *Samokvasov* Памятн. 94.

[5]) Připomíná ji Ipatějevský letopis při r. 1146 (ПСРЛ. II 22: и пакы скопищася вси Кіяне у Туровы божницѣ). Výklad není jasný. Hrabě A. Uvarov vykládal to za božnici na tuřím trhu, náměstí (Древности Моск. III. Арх. Сл. 20, Труды I. 368, kde viz podrobný rozbor), *Rożniecki* za bývalou svatyni Thorovu (Archiv sl. Phil. 1901, 473 sl.). Božnica obyčejně značí v textech kapli křesťanskou, ale je i doklad pro pohanskou (l. c. 474).

[6]) *Berlinskij* Краткое опис. Кіева. Спб 1820. 110 sl., 192 sl., podle textu z r. 1696. Srv. *Rożniecki* l. c. 516. Rovněž jsou zcela nevěrohodné zprávy Mas'údího, Veszífa šaha a Bakúvího o skalních (kavkazských) chrámech ruských. Srv. o nich výše 127. *Makušev* (Скав. 98), *Charmoy* (Rél. 408), *Erben* (Písma 85) a j. v ně věřili.

[7]) Tak dle písemní zprávy kust. Č. Chvojky, jemuž děkuji i za zaslaný náčrtek zde reprodukovaný. Srv. i *Bolsunovskij K.* Жертвенникъ Гермеса — Свѣтовида (Kijev 1909), jenž to má za kamenný podstavec idólu slunečního boha a sice Hora — Herma — Světovida. Proti tomu ovšem, jak vidím



Obr. 12. Základy svatyně pohanské ve starém knížecím dvorci kijevském. (Podle Č. Chvojky.)

Nejvíce víme o pohanských chrámech Slovanů polabských a baltických, o nichž napsal v XI. stol. Dětmar: „quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra daemonum singula ab infidelibus coluntur".[1]) Zde vedle posvátných ohražených hájů, v nichž někteří bohové měli sídlo, jako na př. Prove u Stargardu[2]) — takovým byl zajisté i Svatobor (*Zutibure*) v kraji srbském,[3]) — máme zprávy o celé řadě chrámů a při některých i o zajímavých stavitelských podrobnostech. Z nich je vidno, že býval chrám stavěn ponejvíce na těžko přístupných místech, že byl ohražen plotem, někdy obklopen i ambitem, a že vlastní chrámové stavení, ze dřeva zbudované, bývalo na zevnější straně ozdobeno řezbami i malbami, a uvnitř ověšeno i drahými látkami; skládalo se samo z předsíně chrámové a vlastní svatyně, v níž stály sochy bohů a znaky nebo praporce válečné. (Srv. dále str. 194.) Jeden chrám v Korenici vůbec neměl stěn a vestibul i svatyně byly ověšeny koberci. Strop byl na sloupech. Ale nejvíce víme o chrámech v Retře, Arkoně a ve Štětíně.[4])

V středisku Obodriců v Retře stál podle popisu Dětmarova uprostřed svatého háje ze dřeva zbudovaný chrám na rozích různých zvířat (místo základů). Zevní stěny jeho byly bohatě ozdobeny řezanými obrazy bohů a bohyň, kdežto ve svatyni vedle soch s jmény bohů — přední byl Svarožič — Radogost (srv. výše str. 133) — byly umístěny praporce a odznaky válečné.[5])

V Arkoně byl slavný dřevěný chrám Svantovitův rovněž podivuhodně ozdobený řezbami a malbami (opere elegantissimum delubrum), kolem něhož byl pomalovaný ochoz s jedním

---

ze slov. bibliografie v Изв. отд. р. яз. 1911, 336. *V. Danilevič* dovozuje v stati По поводу одной гипотезы (Serta Borysth. 1911, 329), že zmíněné místo nemohlo býti pohanskou svatyní, ale práce ta mi nebyla přístupná.

[1]) Dětmar VI. 25 (18).

[2]) Helmold I. 52, 691, 83. Háj byl obklopen plotem se dvěma branami a měl právo asylu. Pečoval oň zvláštní kněz.

[3]) Srv. Dětmar VI. 37 (26). Jiné svaté háje připomíná ještě Dětmar VI. 23 (17) a také v kronice mnicha Richarda (Chron. Cont. SS. XXVI. 84) čteme, že Lutici ctili boha Merkuria a Venuši „non in templis sed in nemoribus vel iuxta fontis."

[4]) Celkovější studii o chrámech napsal už *Sreznĕvskij* Архитектура храмовъ языческихъ Славянъ (Чт. Моск. Общ. Ист. 1846). Dále srv. i výklad u *Sokolowského* Ruiny 56 sl., 67, a *Famincyna* Этн. Об. 1895. 3. 32 (vidí v polabských kopie maloasijských svatyň).

[5]) Dětmar VI. 23 (17).

vchodem. Uvnitř chrámu byla dvojí ohrada, z nichž první sroubená byla rudou střechou pokryta, druhá na čtyřech sloupech zavěšena byla jenom koberci. Do svatyně samé vstoupiti směl jedině kněz.[1]) Ve svatyni visely i prapory a odznaky, mezi nimi zejména jeden barevný, *stanica* zvaný, požívající v Arkoně úcty božské.[2])

Ve Štětíně byly vedle nějaké svatyně vzdálenější ještě čtyři chrámy *kontiny* zvané a popsané Herbordem i Ebbonem a mnichem prieflingenským. Jedna z nich byla překrásně zevně i uvnitř ozdobena malovanými obrazy lidí i zvířat — „tak jako živými", praví Herbord, — tři ostatní byly méně ozdobné a měly uvnitř lavice kolem stěn a stoly, sloužící k tomu, aby se tam scházeli velmoži a starešina k sněmům spojeným s hostinami a hrami.[3]) Herbord sám mylně spojuje název *contina* s lat. *continere*, neboť etymologie tohoto domácího slovanského výrazu je jasná. Souvisí se stsl. *kątъ*, z něhož povstalo i č. *kút, kout*, i str. куща, srb. кућа, bulh. къшта, stb. *kąsta* z prasl. **kątja* a značí tedy prostě příbytek.[4])

Odjinud máme aspoň zmínky, že tam chrámy byly, tu a tam i s poznámkou, že byly opět skvostně upravené. Tak se připomíná chrám v Diminu,[5]) Volgastu,[6]) Gockovu,[7]) Volíně,[8]) Kolobřehu,[9])

---

[1]) Saxo Gramm. *ed. Holder* 564—565. Srv. překlad celého popisu zde vzadu v přídavku. Popis konstrukce chrámu, resp. obou ohrad není dobře srozumitelný.

[2]) Inter quas (aquilas) erat stanitia magnitudine ac colore insignis (Saxo ed. *Holder* 569). Srv. ŽS. II. 485.

[3]) Srv. Herbord II. 30—32, Ebbo III. 18, Mon. priefl. II. 11.

[4]) Tak vyložil už *Šafařík* SS. II. 636 a po něm *Sreznĕvskij* (Яз. богослуж. 39) a nově *Murko* (Haus 97). Jiné chybné výklady podali na př. Pertz a Wattenbach (od pol. *konczyna*) a *K. Mokłowski* Sztuka ludowa w Polsce 280 (od ctění koně). K slovu **kątja* a *kąšta, kuća* srv. můj ŽS. I. 795. *Mokłowski* l. c. 283—285 podává zajímavou, ovšem s architektonického hlediska čistě vymyšlenou a v detailech pravdě nepodobnou rekonstrukci kontiny (pohled zevní i plán).

[5]) Ebbo III. 5 (zničil jej Lothar).

[6]) Herbord III. 6, 7, Ebbo III. 8 (chrám Gerovitův, srv. výše str. 149).

[7]) Herbord III. 6, 7, Ebbo III. 9. Chrámů několik, rozbořených r. 1128 Ottonem bamberským (Ebbo l. c.: in qua magni decoris et miri artificii fana erant, quae cives eiusdem loci 300 extruxerant talentis).

[8]) Mon. priefl. II. 16. Chrám r. 1128 odevzdán biskupu Ottonovi.

[9]) Dětmar VII. 52 (VIII. 72): fana idolorum; Ebbo II. 18.

na Rujaně ještě v Jasmundu[1]) a v Korenici,[2]) potom dále na západě v Roztoku[3]) a v Plunu.[4]) Byla dále svatyně i v Liubici[5]) a také v zemi Chyžinů a Črezpěňanů připomíná Helmold slavný chrám se sochami, rozkotaný r. 1150 Niklotem,[6]) a podobně u Malchova r. 1147 spáleného.[7])

Že i jeskyně zcela po primitivním způsobu zůstala místem kultovním, zdají se nasvědčovati nejen pochybné nálezy v jeskyni u Belburgu v Horní Falci, v níž J. Ranke shledával kultovní místo tamějších Slovanů[8]) a některé staré tradice,[9]) nýbrž i jeden starý text (vložka) v Slovu „о законѣ и благодати," kde se praví: „и приимше вси скрыша въ пещерахъ кумиры своя".[10]) Patrně se utíkali do jeskyní s idóly, když přicházelo křesťanství. Ostatně posvátné jeskyně jsou rozšířeny po celém světě a vznikly ponejvíce z jeskyň pohřebních.[11])

2. **Idóly.**

Ve všech těchto chrámech nebo i vedle otevřených a nekrytých oltářů stály idóly, sochy bohů. Idóly bohů a demonů hotoveny byly a uctívány na konci doby pohanské po celém pohanstvu. O polabských a baltických Slovanech praví Dětmar: „Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra de-

---

[1]) Knytlingasaga (MGSS. XXIX. 313), chrám Pizamarův. Srv. výše str. 153.

[2]) Chrámy Rugievita, Porevita a Porenutia. (Srv. výše str. 153). Podle Saxona (ed. *Holder* 577) byly chrámy krásně vyzdobené (Insignis hic vicus trium prepollencium fanorum edificiis erat, ingenue artis nitore visendis ... Maius fanum vestibuli sui medio continebatur, sed ambo parietum loco purpura claudebantur, tecti fastigio solis duntaxat columnis imposito).

[3]) Saxo Gram. ed. *Holder* 524.

[4]) Helmold I. 83 (v něm byl idól Podagy, srv. výše str. 155).

[5]) Arnold II. 21. Srv. výklad u *Ohnesorga* Ausbreit. 148.

[6]) Helmold I. 71. O nějaké svatyni pohanské zmiňují se i Ann. Magd. r. 1147 (SS XVI. 188).

[7]) Fanum cum idolis, quod erat ante civitatem Malchon. Ann. Magdeb. k r. 1147 (neboli t. zv. Chronogr. Saxo). Srv. *Pertz* SS. XVI. 188.

[8]) MAG. Wien 1899. XXX, 87. Podle písemné zprávy mne nově došlé pokládají však nyní v mnichovském museu věci tam nalezené za padělky.

[9]) Na př. o vrchu Kotouči u Štramberka na Moravě (*Středovský* Sacra Hist. 42).

[10]) *Nikolskij* Мат. 38, *Aničkov* Язык. 346. Aničkov l. c. 353 soudí, že i pečery kijevské Lavry byly dříve pohanskými svatyněmi.

[11]) Srv. *Spencer* Sociol. 308 (něm.).

monum singula coluntur"[1]) a po něm Helmold: ,,Invaluit in diebus illis per universam Sclaviam multiplex ydolorum cultura .... Praeter lucos atque penates enim et ydola, quibus agri et oppida redundabant ..."[2]) — a nemusím zajisté zde opakovati všechny doklady ze starých textů, které jsme výše poznali při popisu bohů okruhu polabského. Když biskup Herbert braniborský na počátku XII. stol. zašel mezi Slovany zálabské, aby je od pohanství odvrátil, čteme, že zničil ,,multa atque innumerabilia idola".[3]) U Čechů dokládá idóly penátů Kosmas a Dalimil,[4]) ctění idólů vůbec Kosmas, Dětmar[5]) i legendy svatováclavské[6]) a také autor homiliáře Opatovického nařizuje Čechům: ,,ut nullus idola adoret vel quae idolis immolatur, gula suadente bibat aut manducet."[7]) Podle toho také v zákazech polských *ydola* značí skutečné modly a nejen myšlené demony, jak myslí Brückner.[8]) Na Rusi poznali jsme opět řadu model bohů ruských již výše na str. 117, a že byly malé idóly penátů obvyklé v každé chatě staroruské, kde stály v izbě naproti peci v koutě na polici, vidíme z toho, že dosud Malorus říká tomuto koutu a polici, na niž dnes ovšem staví ikóny svatých, — божникъ a obrazům samým po starodávné tradici боги.[9]) Mimo to staré ruské texty obracejí se, napomí-

---

[1]) Dětmar VI. 25 (18). Současně dí Bruno v listě z r. 1008: Liutici pagani sint et idola colant (*Bielowski* MPH. I. 227).

[2]) Helmold I. 52. Týž na jiném místě (I. 83) dí: ,,Est autem Sclavis multiplex ydololatriae modus." Otto bamberský Voliňanům zakázal r. 1128 ctíti nejen hlavní idól a svaté kopí, ale i idólky jiné (nec statunculas idolorum). Herbord III. 26.

[3]) *Riedel* Cod. dipl. Brand. X. 69.

[4]) Srv. Kosmas I. 2, Dalimil ed. *Mourek* 5. Srv. výše str. 41.

[5]) Kosmas I. 4: sicut hactenus multi villani velut pagani, hic latices seu ignes colit ... alius quae ipse fecit ydola surda et muta rogat et orat, ut domum suam et se ipsum regant. Dětmar V. 8 připomíná, že Češi r. 1003 byli oddáni idololatrii.

[6]) Christian ed. *Pekař* 152, 171, 172, 182, Oriente sole 410, Oportet 389, 390, 394, 395, 400, 401, 410. Srv. výše str. 165.

[7]) Ed. *Hecht* Homiliar 74.

[8]) *Brückner* Kazania II. 326 sl. Dále srv. kázání XV. stol. otištěné Brücknerem v Archivu sl. Phil. XIV. 183 a zde výše na str. 168, 171.

[9]) *Rhamm* Wohnhaus 148, *Čubinskij* Труды. VII. 384. Srv. ŽS. I. 881. U Huculů sluje toto místo dosud диды (*Šuchevyč* Гуц. I. 100). K starým idólům ruským srv. i mně nepřístupnou stať *Ainalova* Изображенie древнерусскихъ боговъ. Отчетъ Спб. Унив. 1904. *J. Četyrkin* v stati Два слова о существованiи идоловъ у вост. Славянъ, Фил. Зап. 1881. II, str. 9, dovozoval, že Slované ruští mimo varjažský vliv idólů neměli.

najíce lid domácí, stále proti pohanské idololatrii (идолослуженie, кумирослуженie), mají narážky na klanění se a „přistupování k idólům", na „zkrušení idólů" na „baby idólům sloužící" a předpokládají tedy existenci skutečných model v Rusi.[1]) Tak na př. i Rod a Rožanice nazývají se občas *kumiry* a měli patrně v domácnosti malé idóly.[2]) A totéž vidíme i v kázáních Kozmy presbytera k slovanským Bulharům X. století[3]) i v Žití sv. Nauma[4]) o něco starším.

Ovšem tam, kde systémy bohů a jejich kult se více vyvinul, na Rusi, na Polabí a v Pobaltí, nabyly i idóly znamenitější podoby než jinde v Slovanstvu,[5]) vynikajíce velkostí, materiálem, různotvárností a mnohými attributy, jak jsme měli příležitost viděti v líčení jednotlivých tamějších bohů. Hotoveny byly sice ponejvíce ze dřeva, neboť zprávy hovoří často buď přímo o tomto materiálu, nebo o rozsekání a spálení model,[6]) ale vedle toho i cele

---

[1]) Metropolita Hilarion v XI. stol. utěšuje se, že v Rusi idóly jsou zničeny a přestalo vzývání idólů (*Panomarev*.Пам. I, 67, 68, 71), podobně i Kyrill Turovský praví, že v Rusi přestala „zima pohanského sloužení kumirům" (*Buslajev* P. хрест. 79[6], Ист. хрест. 355). Идолосиуженне v lidu ruském připomíná Slovo něk. christ. (*Tichonravov* Лѣт. IV. III. 94), tak i Slovo отъ sv. evang. (tamže 105, *Vladimirov* Поуч. 236), a přistupování k idólům a oběti při pohanských zábavách a slavnostech Slovo sv. Jana Zlatoústého „о играхъ и плясанiи" (*Ponomarev* Пам. III. 104. Srv. citát v ŽS. I. 110 pozn. 5). V jednom traktátu nalézajícím se v ruk. XIV. stol. v mosk. syn. bibliotéce pod č. 954 připomínají se „идоломольцѣ бабы" (*Tichonravov* Лѣт. IV. 86). Citát ze Slova o законѣ и благодати o skrývání kumirů v jeskyních uvedl jsem právě na str. 95. Výše připomenutý a i jinak zajímavý text v Slově metr. Hilariona zní takto: „И уже не идолослужителе зовемся но христiанами, уже не капищъ съграждаемъ, но Христовы церкви зиждемъ, уже не закаляемъ, бѣсомъ другъ друга но Христосъ за ны закалаемъ бываетъ, . . . уже не жертвеныа крове вкушающе погыбаемъ, но христовы пречистыя крови вкушающе спасаемся". Srv. k tomu i dále uvedenou zprávu Fadlánovu a dále i to, že modla (блъванъ) připomenuta je v Tmutorokani Slovem o pluku Igorově (ed. *Erben* 3).

[2]) Srv. Slovo proroka Isaja nebo Mineje čet. Mak. apr. 587 cit. u *Golubinského* Ист. р. ц. I. 1. 828. Srv. i *Tichonravov* Лѣт. IV. 85. a zde výše na str. 67.

[3]) Кумири каменны и древенiи (Arkiv IV. 74, 79).

[4]) Zde se dvakráte připomíná, že sv. Naum zbavil Slovany (Bulhary) sloužení idólům (ed. *Lavrov* 36, 37).

[5]) To, co píše o modlách českých Hájek a Středovský, nebo o polských Długoš a další kronikáři, odmítli jsme výše na str. 166 sl. Je však přece jen zajímavo, že kopec vedle Buchlova na Moravě nese jméno Modla.

[6]) Srv. co dí o modle roztocké Saxo XIV. (ed. *Holder* 524), dále srv.

nebo části (aspoň hlava nebo vous) z drahých kovů[1]) a také nelze vylučiti materiálu kamenného.[2]) Oděv sestával obvykle z dlouhé tuniky (sraky) a hlavním attributem byla výzbroj, sestávající ze štítu, kopí[3]) a přilby (kopí mělo mimo to velkou úlohu při věštění, jak dále ještě uvidíme), dále pohár nebo roh pící, jejž jsme shledali v rukou arkonského Svantovita a na příbuzných starých reliefech i sloupu zbručském (str. 147). Ve svém testamentu asi z r. 1200 odkázal Absalon, arcibiskup lundský (zemř. r. 1201), neteři své Marketě dva skvostné poháry ranských idólů.[4]) Vedle idólů pokládány nebo věšeny byly další insignie, na př. v Arkoně postroj koňský pro svatého koně, dále praporce a pod.[5]) Obyvatelé Rujany vůbec podle slov Adamových a Helmoldových pěstovali nejvíce kult idólů.[6])

Pro baltické modly význačný byl dále typický polykefalism, jehož podstatu je nesnadno vyložiti. Svantovit arkonský měl čtyři hlavy, resp. čtyři tváře na jedné hlavě, tak asi jak to vidíme na pomníku zbručském (str. 145), korenický Rugievit měl sedm, Porevit pět, Porenutius čtyři hlavy, štětínský, volínský a braniborský Triglav tři.[7])

---

zprávy o modlách v Gockovu (Ebbo III. 10), o Svantovitovi arkonském (Saxo l. c. 574, MGSS. XXIX. 313). Rugievit v Korenici byl dubový (Saxo 577) a byl spálen (l. c. 578), tak i ostatní idóly korenické (Hist. Knyt. SS. XXIX. 314).

[1]) Celý ze zlata byl malý idól Triglavův v Julíně (Ebbo II. 13) a Radogost v Retře (Adam II. 18), kovová byla i socha „Saturnova", kterou našel r. 963 Heriman v zemi vagerské (Vidukind III. 68). Kijevský Perun měl hlavu stříbrnou a vous zlatý (srv. výše str. 152), jasmundský Černoglav (Tiarnaglofi) měl vous stříbrný (MGSS. XXIX. 314), jiný štětínský Triglav tři hlavy stříbrné (Mon. priefl. II. 13), které byly poslány Ottonem jako dar papeži Kalixtovi. Ebbo připomíná v Julíně „idolorum statuae auro et argento decoratae" (III. 1).

[2]) Srv. nahoře na str. 143 sl. podaný výklad o kamenných pomnících u příležitosti rozboru sloupu zbručského, kde uvedeny z Letopisu doklady o kamenných idólech na Rostově a Novgorodě, rovněž jako doklad z Kozmy presbytera. Také Joakimův letopis zmiňuje se o kamenných idólech v Rusi (*Srezněvskij* Зап. арх. общ. V. 180).

[3]) Kopí ctěno bylo zvláště ve Volíně (srv. str. 158), a štít, jehož se nesměl nikdo dotknouti, ve Volgastě (srv. str. 149).

[4]) Cod. Pom. I. 191. (dominae Margaretae duos ciffos rojanorum idolorum).

[5]) Srv. výše příslušné popisy na str. 137.

[6]) Adam IV. 18, Helmold I. 2, 36.

[7]) Srv. popisy a doklady výše na str. 149, 150.

Mimo to je polykefalism doložen řadou jiných ještě pomníků z oblasti starých sídel slovanských; tak, jak jsme výše viděli na str. 145 sloupem ze Zbruče (čtyři tváře),[1] jiným dvouhlavým



Obr. 13. Sloup z Holzgerlingen (výška 2·24 *m*).

[1]) Nalezen r. 1848 ve Zbruči, jak výše str. 143 vypsáno; Demetrykiewicz (l. c.) uvádí ještě druhý, nal. u Husiatynu r. 1875 a hned zničený,

z Holzgerlingen ve Virtembersku,[1]) čtyřhlavou figurou z Tesnovky (Radomyšl) v gub. kijevské,[2]) figurou o 4 hlavách u Bobrujska v gub. miňské[3]) a konečně starými tradicemi o pomnících, které stály kdysi v okolí srbské Míšně.[4]) Jaký byl smysl a původ tohoto polykefalismu slovanského, nevíme, neboť to, co vyprávěli kněží štětínští o symbolu tří hlav Triglavových, že totiž znamenaly vládu nad třemi královstvími: nad nebeským, pozemským a pekelným, je už zjevně pod vlivem učení křesťanského.[5]) Nejbližší analogie jsou indické a šamanské, odkudž zjev tento odvádí Vl. Demetrykiewicz. Zatím vskutku není jiné analogie, která by mohla přijíti v úvahu při otázce původu polykefalismu. Nicméně dlužno vytknouti, že právě kultovní předměty typické pro ritus budhistický a šamanský jsou ve vlastní (západní) Rusi tak řídké, že z archaeologického hlediska o nějakém zvláštním vlivu šamanskobudhistickém mluviti nelze. V Pobaltí vůbec nejsou.

Velikost model byla různá. Zlatý volínský Triglav byl malý, neboť jej ukryli do dutiny starého dubu,[6]) ale modla Svantovitova v Arkoně byla veliká (ingens, omnem humani corporis habitum granditate transcendens) a také modla Rugievitova v Korenici.[7]) O gockovských modlách dí Ebbo: byly tak podivuhodné velikosti (mirae magnitudinis), že by bylo s nimi sotva hnulo mnoho párů volů.[8]) Jak vypadaly obyčejné idóly, hotovené mezi lidem (patrně vesměs ze dřeva), tedy idóly penátů, Rožanic a jiných demonů, posouditi můžeme ještě ze zprávy Fadlánovy o kupcích ruských (slovanských?), kteří, když přišli za obchodem do Bolgáru, klaněli se sloupům s lidskými hlavami a jim obětovali plodiny i zví-

---

dovolávaje se Sěcinského. Ale patrně tohoto pramene nečetl, neboť Sěcinskij praví jen, že se tam nalezl r. 1875 „каменный четырехугольный столбъ съ изображеніемь человѣч. головы, лошадей и еще какихто фигуръ". (Труды XI. арх. с. Kijev I. 305).

[1]) Nalézá se v museu v Stuttgartě (srv. obr. 13).

[2]) *Antonovič* Арх. карта Кiев. губ. (M. 1895) 11. Lid ji zval „четыребогъ".

[3]) *Uvarov* Сборникъ трудовъ III. 209, *Sreznĕvskij* Зап. Арх. Обш. V. 181.

[4]) Monachus Pirnensis, Petrus Albinus atd. Srv. zprávy *Frenzelovy* u *Hoffmanna* Scr. rer. lus. II. 204—205.

[5]) Srv. výše str. 150.

[6]) Ebbo II. 13.

[7]) Srv. výše 149.

[8]) Ebbo III. 10.

řata.[1]) Podobné postavilo prý příbuzenstvo ruského velmože kolem lodi, na níž byl mrtvý spalován.[2]) Z velkých idólů zachoval se především sloup zbručský, poněvadž byl kamenný, z malých t. zv. prilvické idóly jsou vesměs falešné[3]) a rovněž obraz na kameni nalezeném v Mikorzyně v Polsku,[4]) nebo postava Živy na čelní miniatuře slovníku Mater Verborum.[5]) Pravým a pravděpodobně slovanským idólkem mohla by býti kovová soška nalezená u Světu (Schwedt) nad Odrou v slovanské vrstvě hradištné.[6]) Ale nemá obvyklých attributů. Jiné pomníky, které sem možno zařaditi, jsou stély bamberské v Regnici nalezené,[7])



Obr. 14. Stély nal. v Regnici, nyní v Bambergu (podle fot. B. Haafa).

[1]) *Harkavi* Сказ. 95.

[2]) „A kolem ní (lodi) uděláni jakoby velcí lidé ze dřeva". Srv. ŽS. I. 377.

[3]) Srv. výše str. 163.

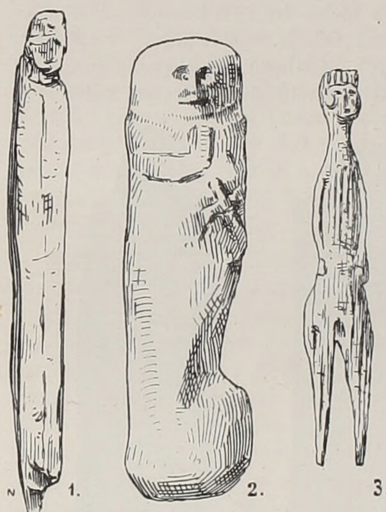
[4]) Srv. o nich u *Fr. Piekosińského* Kamienie Mikorzyńskie (Krak. 1899 s příslušnou starší literaturou), u *Leciejewského* Runy słow. 97 sl. a u *Jagiće* Archiv V. 193.

[5]) Srv. výše str. 154.

[6]) Nachr. d. Altert. 1903. I. Srv. obraz v I. díle ŽS. str. 425.

[7]) Srv. hlavně *Lindenschmidt* Alt. uns. Vorz. II. 2. Taf. 5 a zde obr. 14.

sloup dvojtvářný z Holzgerlingen ve Virtembersku,[1]) kamenné figuriny z okolí Suszu (Rosenberg) v kraji kwidzyńském,[2]) dále kamenná figura z Dzierzgoně (Christburg) u delta vislanského[3]) a dřevěný idól z Jankowa u Mogilna.[4]) Jiná dřevěná socha velká přes 1½ *m* nalezena byla u Star. Friesachu v Branibořích.[5]) Velký fallus je ztracen a jiných attributů nemá. Naleziště by ukazovalo na slovanský původ, ale jistého nelze říci nic. Totéž platí o velké dřevěné soše z Behrenu-Lübchinu[6]). Ostatně znovu více o těchto a jiných ještě pomnících domněle slovanských povíme v stati o výtvarném umění v kap. XI. Domnělí slovanští bohové ze Saska, nedávno publikovaní O. Schmidtem, nemají však co činiti se slovanským pohanstvím.[7])



Obr. 15. Domnělé idóly slovanské (1. z Behrenu-Lübchinu, 2. z Dzierzgoně, 3. z Friesachu).

O ctění pouhých otesaných kolů jako fetišů není u Slovanů dokladu přímého. Ale nelze pochybovati, že před primitivním idólem, totiž dřevě-

---

[1]) Je v museu stuttgartském, odkudž mi byla ochotně zaslána ředitelstvím král. konservatoria fotografie, kterou jsem reprodukoval na obr. 13.

[2]) Patří sem žulové pomníky nalezené u Mozgowa (Mosgau), u Gałdowa-Jędrychowa (Goldau-Heinrichow), u Bronowa (Gr. Brunau) a Nipkowa (Gr. Nipkau), popsané Weigelem l. c. 45—50.

[3]) *Conwentz* Westpr. Prov. Museum tab. 75, 6.

[4]) *Kostrzewski* Wielkopolska v czasach przedh. 172, Kaiser Friedrich Mus. in Posen. Amtl. Führer³ 45, 51.

[5]) *Helm* Altg. Rel. 221, *Weigel* l. c.

[6]) *Beltz* Alt. Tab. 70.

[7]) *O Schmidt* Slaw. Götterbilder in Sachsen. N. Arch. f. sächs. Gesch. 1911, 350 sl.

ným sloupem s lidskou hlavou, jaké popisuje Fadlán na Volze,[1]) předcházel i u Slovanů pouhý kůl s hrubě vyznačenými attributy, tak jako bylo kdysi u Indoevropanů vůbec a jiných pranárodů.[2]) Z těchto neuměle otesaných a opracovaných kmenů stromových dlužno také vyložiti staré, domácí slovanské výrazy pro idóly: č. *socha*[3]) a csl. *kapъ* ve smyslu otesaného pně.[4]) Mimo to i jeden cizí, staroruský význam pro idól *stodъ*, přejatý ze švéd. *stod*, stšv. *stuþ*, *stoþ*, isl. *stoð* — značil původně kůl a sloup.[5]) S tímto primitivním pněm — fetišem souvisí patrně i ctění slovin. *božiče* a srbch. *badňaku* (бадњак), který není než kus kmene, jejž srbský hospodář ve vánoční den přinese a po večeři slavnostně vloží na ohniště a spálí. Odtud i štědrý den zove se бадњи дан, бадни вече.[6]) Uctívání kopí v Julině, zv. v pramenech XII. st. *hasta Julii* (srv. o tom i výše na str. 158) pokládal bych za kult germánský, přenesený do Volína Vikingy (srv. kolonii v Jomsburgu). Vznik názvů *hasta Julii*, který Ebbo I. 2 vykládal spojením s Ju-

---

[1]) Srv. výše str. 200. a sloup v Jankově nalezený.

[2]) Srv. o tom u *Meringera* Idg. F. XVII. 159, XVIII. 277 sl., XXI. 296, *Helma* Altg. Rel. 214, *Schradera* Reallex. 860.

[3]) *Socha* značilo původně větev rozeklanou, odpovídajíc stind. *śākha*, novoper. *śāx* — větev. K vývoji významu v idól srv. *Meringer* Idg. F. XVII. 117, *Štrekelj* Archiv XXVIII. 488. Meringerovy výklady sleduje i *Janko* Pravěk 228 a Národop. Věstník II. 1907, 77.

[4]) Dolož. v kod. Supras. 226, v knize pror. Avakuma Upyr 50, u Jana Ex. Šest. 1263, 224 (*Sreznĕvskij* Мат. I. 1195). Etymologicky lze s ním spojiti buď podle Solmsena ř. σκάπος, σκαπάνιον, σκῆπτρον, lat. *scapus*, sthn. *skaft*, stisl. *skapt*, alb. *škap* — hůl, kopí, žezlo, nebo kmen *ščepa*, *ščapъ* — řezaný obraz (srv. ř. σκέπαρνον — nástroj k ořezání stromů, lat. *capus*, *capo* — kapoun, lit. *skãptas* — nůž, *skopiù*, *skõpti* — řezati, podle Meringera a Janka konečně i ř. κόπτω, sl. *kopati* (Srv. u *Bernekera* EW. 486, *Meringera* Idg. F. XVIII. 280.) Janko podle Meringera (Idg. F. XVIII. 216, 278) i výraz *trěba* z **terba* pokládá za prvotní výraz modly, t. j. vykopaného a otesaného kmene (Pravěk 228 a Nár. Věstn. II. 72), srv. lat. *trabs*, ale nejstarší význam jeho je obět (srv. výše str. 187). Miklosich EW. 111 u slova капъ výkladu nepodává.

[5]) *Rożniecki* Arch. sl. Phil. 1901. 485.

[6]) Srv. výše str. 83. a *Potebnja* Чт. Общ. Odessa 1865. I. Že srb. badňak je symbolem nějakého božství, svědčí nejen analog. slovin. a srb. *božič* t. j. syn boha, bůžek, nýbrž i jiné zjevy v srb. tradici. *Srečković* (Ист. срп. нар. 44) uvádí na př. tuto frasi při spalování badňaku: „Да се помолимо за старога за бадњака." Proti tomu staven je *božič* jako mladý bůh. *Karadžić* Срп. нар. песме I. 115, 116 (1841). Tak je i u Bulharů (*Marinov* Нар. вѣра 279).

liem Caesarem, ukazuje zřejmě na *Julblock*, starý germánský název pro vánoční peň, o vánočním večeru také spalovaný.[1])

Ostatně je stará slovanská terminologie idólů bohatší. Domácího původu je ještě č. slovo *modla*[2]) a snad i str. высоко sem patří (srv. str. 191), cizího původu, turkotatarského pak jsou stará slova *bolvanъ*, *bъlvanъ*, *balъvanъ*,[3]) *istukanъ*, *stukanъ*[4]), dále velmi hojně užívané *kumirъ*[5]) a konečně i str. идолъ z ř. εἴδωλον, jež vystupuje v pramenech od X. století.[6])

---

[1]) O Julblocku srv. *Grimm* DM. 522, *Paul* Nord. M. 506, *Meringer* Jdg. F. XVI. 151, XVII. 165, *Krek* Einl. 584 sl., *Helm* Altg. Rel. I. 216. Podle zde citovaného pramene je prý Julblock dosud znám v Meklenbursku. U Lotyšů mu odpovídá *bluku-vakars* (*Krek* l. c.). Jinak výklad zprávy o tomto idólu srv. výše na str. 83.

[2]) Srv. výše str. 183. *Modla* poprvé v Alexandreidě a v žaltářích XIV. stol. (*Gebauer* Stč. sl. II. 391), v polštině v stol. XV. (*Brückner* Apokryfy I. 350).

[3]) Izbornik r. 1073, Zlatostruj 23, Kyril. Jerusal. 135, Žití Feod. St. 110, Slovo o pl. Igor. 3 (Тьмутораканьскыи блъванъ) atd. Srv. *Sreznĕvskij* Мат. I. 197. Pochází podle Korše (Archiv VIII. 651, Изв. VIII. 4, 2 XI. 1. 266) prostřednictvím kirg. *palvan*, *balvan* z pers. *pahlavān* — athlet, rek, podle Melioranského (Изв. VII. 2. 274, X. 2. 68 sl.) z tur **balvan* náhrobní pomník (*balbal* nápisů orchonských). Srv. *Berneker* EW. 41. *Helm* Altg. Rel. I. 225 myslí na původ germánský. Srv. i lit. *balvõnas*, lot. *bulváns* — idól. U Srbů vystupuje Балван jako topograf. jméno (*Jireček* Gesch. Serb. I. 161). Jinak značí ve všech slov. jazycích především hrubý trám, kmen (*Berneker* l. c.). V polštině se udrželo však ve zkrácené formě bałwochwalca — modlář, pohan. Jinak stpol. *bałwan* je doloženo z XV. stol. (*Brückner* Kazania III. 187).

[4]) Истуканъ, истуканный — ἀνδριάς. Viz doklady u *Sreznĕvského* Мат. I. 1155 (Georg. Ham. 370, Jan Ex. (Оп. n. 2, 316), Min. Put. 11, Min. r. 1096, 57, 1097, 56). *Miklosich* Denkschr. Akad. Wien 24 (1876), 36 sl. vykládal „vytesaný".

[5]) Кумиръ už v pramenech X. stol. na př. u Kozmy presb. bulh. (Arkiv jugosl. IV. 74, 79, 86), dále v XI. stol. v kod. Supras. 418 a u Kyrilla Turovského (*Buslajev* Ист. хрест. 355); další hojné doklady z XI. stol. viz u Sreznĕvského Мат. I. 1362. Od кумиръ (též кѫмиръ) vzniklo i кумирьникъ — idololator, кумирьница — statua. Původ jest temný, podle Miklosiche finnský (EW. 147). Srv. *Berneker* EW. 644.

[6]) Srv. na př. doklady uvedené na str. 190, 197 a dále Ps. Sin. XCVI. 7, CXIII. 12, CXXXIV. 15, Euch. Sin. 2b, Min. r. 1096, 159 (*Berneker* EW. I. 420, *Sreznĕvskij* Мат. I. 1023 a *Vasmer* Эт. III. 65).

3. Čarodějové a kněží.

Člověk, jenž si utvořil boha a s ním cítil, mluvil, vyjednával nebo jej zaklínal, činil tak zajisté zprvu sám. V rodině pak přejímal tu funkci otec nebo vůbec hlava rodiny za ostatní. To byl první přirozený prostředkovatel mezi bohem a lidmi v každém primitivním náboženství a tak bylo zajisté i u Slovanů od pradávna až po dnešní den, kde na př. na Balkáně v slavnostní době za celý rod modlí se a obětuje hospodář srbský i bulharský, nebo na severu běloruský. Vedle toho počala se však všude vyvíjeti třída lidí, kteří si všímali více než druzí přírody, znali více její tajnosti a síly dobré i zlé, kteří více než jiní dovedli s nimi zacházeti, jimi po případě ovládnouti, jich sobě přizpůsobovati, slovem lidé, u nichž se speciálně uplatnila funkce prostředkovatelů člověka s přírodními zjevy i silami a s demony je representujícími. Funkce a význam jejich se však velice různí, jdeme-li od prvotních poměrů, kde vidíme jen čaroděje pracující pomocí magie, až po stupeň, na němž lidé tito tvoří zvláštní vlivuplné a organisované kasty kněžské, jako byly na př. v starém Egyptě, v Řecku nebo v Italii.

Magie s pomocí kouzel objevuje se už ve zcela primitivních kulturách, kdy ještě o náboženství sotva může býti řeč, na př. na stupni preanimistickém,[1]) a udržuje se stále i na stupni skutečného náboženství vedle vyspělých kultů, obstarávaných od kněží. Kouzlo samo je každý děj, který nevysvětlitelným způsobem provádí člověk nebo duch, aby způsobil jistý dobrý nebo zlý účinek.[2]) V životě primitivního člověka je plno zjevů stále se opakujících, které nevzbuzují jeho pozornost a pokládány jsou za něco, co se samo sebou rozumí, na př. střídání dne a noci, bdění a spánku, hladu a žízně, jídla a pití a pod., ale vedle toho byly vždy zjevy a akty nenadálé, objevující se za neobyčejných okolností: tak u člověka nemoc, úraz, smrt, sen, vidění, nebo v přírodě déšť a bouře. Ty vzbuzovaly pozornost člověka, u nich pátral po příčině (zejména v nemoci a nenásilné smrti), odtud vznikla představa kausality, představa tajné příčiny akt způsobivší a potom i touha různými kouzly operovati ve prospěch nebo v neprospěch, ať běží o boj s nepřítelem nebo o lásku ženy nebo konečně

---

[1]) Srv. *K. Preuss* Globus LXXXVI. 321 sl.; *A. Vierkandt* tamže XCII. 21 sl.

[2]) *Wundt* Völkerpsych. IV. 1. 262 sl., 274 sl.

o všem škodící sucho nebo všem blahodárný déšť. Při tom kouzelné akty původně prosty byly představy bytosti nadpřirozené, záležely jen na síle a moci člověka, jenž je konal a pevně věřil, že kouzelným aktem docílí, co chtěl. Sám magický akt stačil. Věděl-li člověk, jak přivoditi déšť a měl-li tu moc, — v to aspoň pevně věřil, — nebylo k tomu potřebí žádné představy animistické. Působil přímo na přírodu. Kouzelné akty nebyly proto praktikovány symbolicky, ale kausálně. Napodobení zjevu, kterého bylo docíliti, nebylo jen jeho symbolem, nýbrž vyvolávalo jej. Co je dnes pouhým symbolem, na př. pohazování nevěsty zrním, — symbol budoucí plodnosti — mělo původně plodnost přímo způsobiti.

Podstatou magie a východiskem k poznání neznámých tajemných příčin a kouzel bylo vždy především vidění, vidění ve snu i v bdění. Poněvadž se však magické vise dostavují samy jenom u záchvatů epileptických, při šílení (proto také lidé nemocí takou ztížení požívají vždy na primitivním stupni kultury zvláštní úcty), bylo nutno uměle je vyvolávati a k tomu sloužily odedávna prostředky dva: buď orgiastický záchvat přivoděný tancem a vůbec prudkým, stále stupňovaným pohybem až do extase, nebo požití opojných prostředků, v našich končinách hlavně alkoholických.[1]) Příprava jich a vůbec umění vyvolávati vidění, poznávati kouzla stalo se pak zaměstnáním několika znalců, kteří vědomostí těch pozvolna nabyli i bedlivě chránili a tak se stal kouzelník-šaman obvyklým, ba nutným zjevem v primitivních kulturách. Kouzelník u primitivního národa zná prostředky magické a poněvadž při tom bázeň před nemocí a smrtí má velkou úlohu, stává se na jedné straně i prvním lékařem, kdežto jej na druhé zase hádání přivádí k funkci proroka budoucnosti, obé pak k dělání zázraků.[2]) Zprvu bývá toto zaměstnání spojeno i s řízením čistě kultovních aktů: tanců, processí a ceremonií, ale v pozdějších fasích náboženského vývoje vidíme, jak se magie odděluje od funkcí čistě kultovních, jež přináležejí knězi. Kněz stává se pak něčím jiným nežli čaroděj.[3])

---

[1]) *Wundt* l. c. IV. 1. 189 sl., Srv. i *Schurtz* Urg. Kult. 590.

[2]) *Wundt* l. c. 191, 195.

[3]) *Wundt* l. c. 191. Srv. i 265 (proti Frazerovi). O magii vůbec srv. ještě hlavně knihu *Frazera* The Golden Bough I. (Lond. 1900) a *A. Langa* Magic and religion (Lond. 1901).

U Slovanů na konci doby pohanské plného rozlišení obou stavů a jejich funkcí ještě nevidíme. U nich existovala po celém Slovanstvu třída čarodějů, jen na místech, kde byla kultovní střediska s idóly a chrámy, vyvinula se organisace kněžská, která však také pracovala magií, zázraky, zaklínáním, hádáním a neměla funkcí vyšších, zejména nevedla lid k vyšší víře ve smyslu ethickém. Magie tvořila u Slovanů základ kultu na obou stranách, jak u obyčejných čarodějů, roztroušených po lidu, tak i u kněží, ustanovených v městech a kultovních centrech k obsluze slavných idólů a chrámů. Tím nechci tvrditi, že původ slovanských kněží hledati dlužno jen v čarodějích, že vznikli a vyšli z nich, jako další stupeň vývoje. Naopak jsou příznaky, jak dále ještě vyložím, které ukazují, že kněz slovanský měl i původ jiný. Už tradice výše zmíněná vede nás především k hlavě rodiny nebo rodu a kmene jakožto prvnímu stupni kněžskému a u polabských Slovanů vidíme z historických dat XI.—XII. stol., že tam kněží stáli i v čele obcí, kmenů a států.[1]) Když se r. 789 blížil Karel Veliký s vojskem k hlavnímu hradu veleckému, vyšel mu kníže Dragovit s průvodem z chrámu vstříc.[2]) Z toho je pravděpodobno, že kněží, aspoň z části, jak je známe z Polabí a Pobaltí, nevznikli vývojem z čarodějů, nýbrž spíše z náčelníků jistých rodů, v jejichž rukou odedávna se koncentrovalo vedení aktů kultovních, modliteb a obětí.[3]) Funkce kněze byla tedy asi zprvu funkcí náčelníka rodu neb kmene, kdežto podstata čaroděje neměla s touto právně sociální funkcí nic společného. Čaroděj byl něco jiného, něco mimo náčelníka rodu, obce nebo kmene, něco mimo kněze stojícího. Ale slovanští kněží vedle práv a funkcí nabytých rodem, tradicí a postavením u slavných chrámů neváhali sáhati při vykonávání svého úřadu k týmž prostředkům a praktikám, které viděli u čarodějů, už prostě proto, že lid tomu chtěl, že lid těmto praktikám a účinkům jich na bohy a demony především věřil, na jisto více než působení modlitby nebo pouhé oběti. Tak se stalo, že u Slovanů na mnoze funkce čaroděje a kněze až do konce pohanství splývaly, ač původ obou kategorií byl, myslím, různý.

Čaroději, jak dále uvidíme, byli rozšířeni v době pohanské po celém Slovanstvu a zůstali i po jeho odstranění. Neboť kře-

---

[1]) Srv. dále str. 233 sl.

[2]) Einhard Ann. 789.

[3]) Tak i *Janko* Pravěk 231.

sťanství dovedlo odstraniti s očí lidu pohanské chrámy, idóly bohů i obsluhující je kněze, ale nedovedlo z lidu vymýtiti mnohem hlouběji zakořenělou víru v magii a její vliv a odstraniti, přes mnohé i krvavé pokusy, čaroděje, kteří v úkrytu dědin a lesů více méně skrytě provozovali své řemeslo. Dlouho trvalo, než byli odstraněni tito hlavní představitelé starého pohanství, — ba dokonale se to vůbec nezdařilo a čaroději, byť ve formě poněkud změněné a oslabené, žijí po Slovanstvu podnes.

V staré době pohanské zváni byli tito čaroději nejčastěji *volchvi* (волхви, též влъхви, волсви, вольсви, вльсви) od sing. *volchvъ*,[1]) tedy výrazem značícím člověka v extasi mluvícího.[2]) Vedle něho však patrně už odedávna existovaly i výrazy jiné, odvozené jednak od *čar*, t. j. skutečných čar, rytých nebo kreslených (v popeli?) za účelem hádání z nich,[3]) jednak od slova *korenь*

[1]) Doloženo je už v nejstarších pramenech, zejména za ř. μάγος, μάντευς, φαρμακὸς, ἐπαοιδός. Tak je nalézáme už v X. stol. v Žití sv. Nauma (ed. *Lavrov* 8, 9, 12, 15, 16), u Kozmy presbytera (ed. Popruženko 86 — v obou pramenech волсви nebo волхвы), dále v nejstarších překladech bible, na př. v Ostromir ev. Mat. II. 1., v kod. Suprasilském 186—188 dále v Izborniku r. 1073, v Otvětech Jana II. (Ист. Библ. VI. 4.), v Slově metr. Hilariona o zákoně (*Ponomarev* Пам. I. 64), ve Feodosijovu Poučení О казняхъ Божіихъ ed. *Makarij* 195, v Poučení arcib. Luky (tamže III. 246), v letopise Kijevském волхвы passim (lavr.[3] 37, 38, 41, 89, 91, 92, 100, 144, 151, 170, 174 sl., 207, 261 atd.). Rovněž tak často objevují se další odvozené formy od X. století: вълхва, влъхва, волхва, вълхвованie, влъхвованie, волхвованie, въхвовати, вълховъный, волховникъ, вълшьба, вълшьбьникъ, вълшьбница, вълшьвенie, вълшьство atd. Srv. *Sreznĕvskij* Мат. I. 381—384. *Vlchvec* je pravá česká glossa v Mat. Verb. (*Patera-Sreznĕvskij* 37: vlichvec — phitones); ze staré srb. srv. влховство v Zakon. Dušanově 20 (ed. *Novaković* 23) a *vlhvica* v Mon. hist. jur. VI. 196, вльхви v Synt. Vlast. ed *Novaković* 42, 376.

[2]) *Miklosich* EW. 380 vykládá s. v. *vels* — stsl. *vъlsnąti* — balbutire, (*Sreznĕvskij* I. 381). Pogodin ukázal na paralelní formu ruskou волхъ i na finské *velho* — čaroděj (Изв. отд. р. яз. XVI. 4. 37).

[3]) Všesl. čaroděj: чародѣй, чародѣйникъ, чаровникъ, чародѣяние, чародѣйство, чаротворенie, чаровати, чаровница, чародѣница, чаротворьць, vše už v pramenech IX.—XI. stol. na př. v Nomokanonu Jana Schol. (ed. *Sobolevskij* Мат. 153: чары дѣяти za φαρμακεία), v Letopise Lavr.[3] 38 (чародѣйство), v Slově něk. christoljubca (чаротворенie, *Nikolskij* Мат. 113), Slovo отъ св. Еванг.' (чародѣйство, *Vladimirov* Поуч. 236), ve Feodosijově Poučení О казняхъ ed. *Makarij* 195, v Sborníku 1076, 193, u Kyrilla Tur. Slovo o разслабл. 50, v Círk. Ústavě Jarosl. a Vlad., v Jer. XXVII. 9 (Upyr), v Izbor. Svjat. 1073, 94, 118, 119, 120, 130, 182, u Dan. II. 2 (Upyr), a jinde (Srv. *Sreznĕvskij* Мат. III. 1471 sl.).

(č. kořen), neboť příprava nápojů z různého koření byla také jedním z jejich hlavních zaměstnání,[1]) dále od sloves *věděti*,[2]) *věštiti*,[3]) *hádati*,[4]) *bájiti*[5]) a zejména bohatě rozvinutá řada slov od *vražiti*,[6]) tedy s významy už specialisovanými. Jiné ještě více

---

Doklady k významu *čar* (vždy v pl. чары, tamže 1474). Srb. чаровникъ a чародѣй v Synt. Vlast. (ed. *Novaković* 42, 376). V staré češtině *čarodějec, čarník, čarodějník, čarodějnicě, čarodějenstvie* máme teprve v textech á v slovnících XIV. stol. (*Gebauer* Stč. sl. I 154). K všesl. rozšíření významu srv. dále *Berneker* EW. 136.

[1]) Srv. staré csl. a srbch. коренитьць za μάγος (*Jagić* Kirchensl. Spr.[2] 436 a *Sreznĕvskij* Мат. I. 1286) a stsrb. person. Корѣнићь (*Daničić* Рјеч. I. 478) a str. корение za волхование (*Sreznĕvskij* l. c.). K významu viz *Berneker* EW. I. 570. Věcně s tím souvisí i stsrb. отравникъ (Synt. Vlast. ed. *Novaković* 376) nebo stč. a stpol. lekovník, lekownik, lekownica (*Brückner* Kazania II. 382, *Gebauer* Stč. sl. II. 224). Izbornik r. 1073, 94 klade vedle sebe synonyma: „Не влъхвуй, не чародѣй, не отравляй." V bulh. máme s tím souvisící билярки (*Marinov* Нар. вѣра 215).

[2]) Srv. str. вѣдъ, вѣдовьство, вѣдьство, вѣдунъ, вѣдьма v dokladech od XI. stol. (*Sreznĕvskij* Мат. I. 479—480) a k tomu i stať *A. Afanasjeva* Вѣдунъ и вѣдьма v almanachu Комета 1851 a v jeho П. Возвр. III. 422. Dále sem náleží pol. wiedma, wiedźma (*Linde*), stč. vědi u Dalimila a v Alexandreidě (ed. *Patera* 70, 57, k čemuž srv. i *Jagićův* Archiv V. 689), slovin. vedeževati, vedeževavec, vedežica, vedežka.

[3]) Str. вѣщій (už v Ipať. let. a вѣщей Боянъ v Slově o pluku Igorově), вѣщая женка v Pskov. let. II. r. 1411 (*Sreznĕvskij* Мат. I. 502), вѣщунъ. Č. věští, věštec, věštbář, věštářka, věštkyně (*Jungmann*), pol. wieszcz, wieszczarz, wieściarz, wieszczka, srb. вјештак, вјештац, вјештица, вјештичетина, вјештичина, bulh. вѣщица.

[4]) Stč. hadač, hadačka (doklady od XIV. st. viz *Gebauer* Stč. sl. I. 397), pol. gadacz (*Brückner* Kaz. II. 342), srb. гатати, гатар (*Karadžić* l. c.), r. гадальщикъ, гадатель, гадала, гадалка, гадалница (*Dalь*), ch. gatavec, gatac, gatalac.

[5]) Stb. баяльникъ (zaklínač), str. баянъ, баять, баить, č. báj, bajka, bájiti, luž. bajać, pol. bajać, srb. бајати (čarovati), slovin. bajati, bajałnik, bajałnica, bulh. баяти. Sem patrně náleží i r. балій, бальникъ (čaroděj, lékař), бальство (lék), srb. обалник (čaroděj). Srv. *Berneker* EW. I. 39, 42, a *Janko* Nár. Věstn. 1916, 62. K stáři dokladů srv. балий Cod. Mar. ed. *Jagić* (index), балий Dan. I. 21, IV. 6 (Upyr), баянъ, баяльникъ, баяльница, обаятель — *Sreznĕvskij* Мат. I. 39, 46, обавникъ — Domentijan 110 (*Daničić* Рјечник II. 180) a Synt. Vlast. (ed. *Novaković* 42, 376, zde i баяльникъ za μάντις), обаньникъ za ἐπαοιδός v Nomokan. Jana Schol. (*Sobolevskij* Мат. 148).

[6]) Doloženo je str. a r. ворожа, ворожити za μαντεῖον, augurari od XI. stol. (*Sreznĕvskij* Мат. I. 302), později ворожецъ, баба ворожея, ворожайка, ворожка, ворогъ, ворогуша, stsrb. вражальць v Synt. Vlast. (ed. *Novaković* 42) od srb. вражати — čarovati, bulh. вражити, враже-

specialisované nebo lokální staré terminy jsou u západních Slovanů stč. *kúzedlník*, též *kúzlec*, *kúzléř*, *kúzedlnicě*, *kúzlicě* od slova *kúzlo*, jež vzniklo asi ze stněm. *gaukel*, *goukel*,[1]) dále str. кудесникъ, doložený už v pramenech od XI. stol.[2]), бродница.,[3]) наузникъ

лецъ, slovin. vraž, vráža, vražar, vražarica, vraževavac, vražáriti, vraževáti (ve smyslu čarování a věštění), pol. wróźnik, wróżba, wroźyć, wróź, wroźka, wróźbiarz, wróźbiarka (*Karłowicz* Sł. gwar a *Brückner* Kaz, II. 346, 385). V slovenčině srv. vražiti, vražení, vražodejník, vražebník, vražba, vraže, vražkiňa a jiné, v češtině vedle dále vzpomenutých dokladů topografických máme stará slova vražiti — augurare v bibli olomúcké z r. 1417, a vražě — sors v žaltáři Wittenberském a Poděbradském ze XIV. stol. (psal. 21, 19). Srv. doklady sebrané V. Tillem ve Věstníku Národopisném 1916, 54, 361. Ostatně stč. jméno vsi Vražkov u Roudnice v listině Nemojově (a jiná pozdější) svědčí pro existenci slova vraž, vražek v XI. stol. (*Friedrich* Cod. dipl. I. 105); jiný doklad z XIII. stol. uvedl V. Flajšhans (Věstník Nár. XII. 362). Sem patrně náleží i slovo *vrač* a jeho serie. Str. doklady pro врачь, врачеванie, врачевати, врачьба od XI. stol. viz u *Sreznĕvského* Мат. I. 314, 315. V srbochorvatštině dosud вра̀ч, вра̀чар, вра̀чара, врачàрица mají význam hadače a čaroděje (*Karadžić* Lex. 76), tak i v bulh. врачка (*Marinov* Нар. вѣра 241). Berneker je odvozuje (EW. I. 42) od slovesa вpать — lháti, Sobolevskij od koř. *vark*, *вържати, *вържовати (Archiv sl. Phil. XXXIII. 609). Ale spojení s *vraž* je jistě více na snadě. Zde bych uvedl, že prof. V. Tille na místě právě citovaném upozornil na množství topografických názvů v Čechách od vraž- odvozených (Vráž, Vrážky, Vražice, Vrážné, Vražkov, Vražno a pod.) a na vysoce zajímavé spojení, v němž po lesích stojí občas k vedle zbudovaným klášterům. Statí touto veden pokusil se prof. J. Janko slovo vraž, jež v praslov. znělo **vordža*, **vordžiti*, a význam jeho etymologicky spojiti — a zajisté šťastně — s basí **uereg-*, činiti, obětovati a s indevr. **uorĝia*, ř. Fόργι(α), ὀργιάζειν (Národ. Věstník 1916, 58). Při tom však Janko odděluje od této base jinou **wereg-*, z níž vzniklo **uerg* a slov. **vorgъ*, — inimicus, č. vrah. Domnívám se však, že toho není potřeba, poněvadž oba významy inimicus a incantator, sortilegus původně úzce souvisely. Jak dále ukáži, bylo obětování a vraždění lidí při magických aktech velmi hojné a mohly proto vzniknouti z toho dobře oba významy.

[1]) Srv. *Miklosich* EW. 150, *Gebauer* Stč. sl. I. 185, 186. V češtině jsou doklady od XIII. stol. V polštině srv. gusła (pl.), guslić, od toho guślarz, guślarka nebo guśłarz, guśłarka, guślnik, czasoguślnik, świętoguślnik (*Karłowicz* Sł. jęz. pol. s. v., Materyały VII. Etn. 105, *Brückner* Kaz. II. 342, 385). Lužicky zní slovo kuzłař, kuzlařnica (*Černý* Myth. byt. 367).

[2]) Волхвъ — кудесникъ v Letopise už k r. 912 a 1071 (Lavr.[3] 37, 38, 174), dále кудешьство кудешьскый ve smyslu — pohanský (let. Ipat. r. 6758), později doložen i кудешьникъ, кудешение, кудесы (*Sreznĕvskij* Мат. I. 1357). Srv. i r. окудникъ (v rjazaň. gub.), окуда (*Dal'* s. v.).

[3]) Хожд. богородицы (*Lavrov* Апокр. тексты 147). To jest dosud

a кобникъ;[1]) také se říkalo баба богомерзкая.[2]) V bulharštině máme ještě гледачъ, гледачка a правилецъ,[3]) v staré srbštině dále ресник ve významu hadače pravdy,[4]) vedle svrchu uvedeného отравникъ a навезатель,[5]) v staré polštině i češtině *zaklinacz, doszenyk*.[6]) Později objevují se ještě jiné, jistě staré terminy, jako v slovenštině a slovinštině *božec, bohyně*[7]) v r. колдунъ, знахаръ, знахоръ, знахарка.[8]) V mazurské polštině a také v kašubštině staré incantare zachovalo se ve výrazu *pośpiewanie, zaśpiewanie*, což značí zpívání písní na cizí záhubu.[9]) Ostatně i ř. μαγεῖα, μάγος přešlo do slovanštiny a máme csl. магия, střb. магесьникъ i stsrb. магїиникъ.[10]) Slovenskou *strigu* připomíná už kapitulare Paderbornské čl. 6. z r. 785,[11]) ale ve smyslu upíra.

Už toto množství starých výrazů slovanských svědčí samo na zakořenění čarodějstva a na velké rozšíření lidí tohoto druhu a zároveň už na dávnou specialisaci jich v jednom nebo druhém druhu magie. Jedni byli více hadači, druzí lékaři, jiní aktivní čarodějové. V latinských pramenech označováni jsou slovy *sortilegi* (*sorcilegi*), *augures, phitones, incantatores, praecantores, aruspices, percantatores, magi, arioli, carii, divinatores, venefici, praestigiatores* a ovšem i fem. *vetulae, phitonissae, sortilegae, maleficae mulieres* a pod.

termin pro čarodějky v Bulharsku (*Marinov* Жив. Стар. I. 179, Нар. вѣра 505, *Arnaudov* Сп. Акад. IV. 3. 72).

[1]) Srv. výklad slov dále str. 228. K ruskému terminu srv. i stsrb. навезатель a stpol. nawęzacz, nawazinycz.

[2]) Srv. doklady z poučení u *S. Smirnova* Сборн. стат. посв. В. О. Ключевскому M. 1909. 223—224.

[3]) *Marinov* Нар. вѣра 242.

[4]) V zákoníku Dušanově 20 (ed. *Novaković* 23). Od csl. рѣсьный — pravý, рѣсьнота — pravda. (Srv. *Jireček* Gesch. Serb. I. 168).

[5]) Synt. Vlast. ed. *Novaković* 376.

[6]) *Brückner* Kaz. II. 19, 26 (342).

[7]) Známy jsou v Malých Karpatech na Valašsku v Pováží, a zejména bohyně v okolí Starého Hrozenkova, kde vystupuje i božec ve smyslu lékaře — čaroděje (Č. Lid VIII. 147, XIII. 380, *Václavek* Čas. Mat. Mor. 1892, *Čižmář* ibidem 1894, 15). V slovinštině srv. bogíca, boginja (*Pleteršnik*).

[8]) Srv. slovník Dalьův.

[9]) *Karłowicz* Czary i czarownice w Polsce. Wisła I. 18.

[10]) *Berneker* EW. II. 3, Vlast. Synt. ed. *Novaković* 42.

[11]) *Pertz* Leges I. 48: Si quis a diabulo deceptus crediderit, secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines commedere . . . capitis sententiae punietur. K výkladu srv. *Zíbrt* Seznam 144 sl.

Na západě v Čechách poukazují na hojnost čarodějů už zprávy u Kosmy zachované. Tak sem předně náleží tradice o třech dcerách Krokových, z nichž se vyznala Kazi v lékařství a Libuša v hadačství,[1]) dále zmínka o hadačce, jíž se ptalo pohanské vojsko české za panování Neklanova, jaký bude konec války[2]), a konečně nařízení Břetislavovo z r. 1092, v němž čteme, že kázal vyhnati z Čech všechny čaroděje.[3]) Podobně zatracuje Opatovický homiliář augures, auguratrices, carios, incantatores[4]) a o starém českém výrazu *vědi* z Alexandreidy už víme.[5]) Polabským Slovanům zakázal zase biskup Otto bamberský, aby nechodili k hadačkám a nečarovali[6]), a v Polsku podle tradice u M. Miechowského hleděl už Měčislav odstraniti ,,incantatores, phitones, omniaque auguria,"[7]) — ovšem marně, neboť je připomíná zase pramen XIII. stol., o pozdějších ani nemluvíc.[8]) Když r. 1209 táhli Poláci do boje, vedla je čarodějka, předpovídajíc jim pomocí sítě a vody vítězství.[9])

U jižních Slovanů uvádí bulharský Kozma presbyter na konci X. stol. mezi hříchy i čarodějství — волжба[10]) a viděli jsme, že i starší o něco Žití sv. Nauma ochridského klade slovo волсви nebo волхвы za lat. magi.[11]) *Auguria et incantationes exercere* zapověděl Bulharům i papež Mikoláš I. r. 866.[12]) O Slovanech vůbec

---

[1]) Kosmas I. 4: Kazi quae Medeae Colchicae herbis et carmine nec Paeonio magistro arte medicinali cessit . . . Lubussa . . . fuit phitonissa. Nepokládám jako Lippert, Vacek nebo Brückner tuto část Kosmova vypravování za vymyšlenou (srv. *Novotný* ČD. I. 243, 246), ale i bez toho lze ji vždy zde uvésti na doklad toho, že v Čechách takové hadačky byly.

[2]) Kosmas I. 11.

[3]) Kosmas III. 1.: Bracizlaus . . . omnes magos, ariolos et sortilegos extrusit regni sui e medio.

[4]) Ed. *Hecht* 21, 74, 79 sl. (mali viri, feminae, auguratrices maleficae, incantatores).

[5]) Srv. výše str. 209.

[6]) Ebbo I. 12: domos idolum non construant, phitonissas non adeant, sortilegi non sint.

[7]) *Miechowski* II 2.

[8]) *Hube S.* Ant. constitutiones synodales prov. Gneznensis. Petrop. 1856. 133. (z r. 1279). Srv. i statut synody poznaňské r. 1420 čl. 7. a krakovské z r. 1408 (*Brückner* Archiv. sl. Phil. V. 687, XV. 316 sl. a Kazania II. 320).

[9]) Chron. Montis Sereni (SS. XXIII. 176).

[10]) Arkiv za povj. jugosl. IV. 83.

[11]) Ed. *Lavrov* p. 8, 9, 12, 15, 16, 28, 30, 32.

[12]) Farlatti VIII. 265 sl., *Ljubič* Rad. XL. 134.

sděluje pak Kazvíní zprávu Andalúsího, podle níž prý u Slovanů každých 20 let se chytají ženy podezřelé z čarodějství, chycené házejí do vody a které se nepotopí, upalují.[1]) Nejvíce zpráv je však ze starého Ruska.

V staroruských textech se objevuje výraz čaroděj — волхвъ velmi často, ale nejen to, my tu vidíme i hlouběji do významu a činnosti těchto volchvů na konci doby pohanské, zejména v jejich boji s křesťanstvím. Prameny někde rozlišují výrazy, uvádějíce vedle volchvů i čaroděje, kudesniky, věštce (také pro činnost jejich existuje už řada pojmenování, jak svrchu bylo vidno), ale všechny tyto názvy vztahují se na jednu třídu lidí magie znalých, v níž pouze jeden více tím, druhý oním druhem čar se zabýval a následkem toho i jeho označení se specialisovalo. V Církevním ústavu Vladimírově čteme mezi různými hříchy: „вѣдьство, зелiиничьство, потвори, чародѣянiя, волхованiя, урекаиiя три: бляднею и зелiи и еретичество“,[2]) což všechno jsou jen jednotlivé stránky a druhy volchovstva nebo čarodějstva. Proto možno všechny ty druhy kouzelnictví zahrnouti v jedno zaměstnání a specialisty v nich v jednu třídu lidí. Zpráv je o ní dosti a velmi zajímavých.

Předně se ze dvou pramenů orientálních z X.—XI. stol. vztahuje k ruským Slovanům zpráva, že ctí velice čaroděje, ba že

---

[1]) *Charmoy* 343.

[2]) Podle nejstaršího rukopisu v sofijsko-novgor. (dnes synod. mosk.) Kormčí z XIII. stol. (*Golubinskij* Ист. р. церкви I. 1. 621 sl. Srv. i *Vladimirskij-Budanov* Хрест. I. 212). Totéž čteme téměř doslovně v Ústavě knížete Vsevoloda: „потворы и чародѣянiя, вълхвованiе, вѣдьство, зелейницьство, зубояжа, урeканiя три: бляднею, зелiя, еретичьство.“ (l. c. I. 228). Golubinskij vykládá správně tyto výrazy takto: вѣдьство — вѣдунство, колдовство вообще, зелиничество — отравленiя посредствомъ зелiя, потвори — устроенiе поср. волшебства дѣйствiй мечтательныхъ, призрачныхъ, чародѣянiя — приготовленiе чаръ, урeканiе — укоренiе бляднею, зелейничествомъ, еретичествомъ не въ собственномъ смыслѣ, а колдовствомъ. Srv. též Poslání anon. biskupa vladiměřského (z konce XIII. stol.), kde se zapovídá: „вѣдовьство, зелье, урѣканiе бляднею, зельи, еретичьство“ (*Golubinskij* l. c. 641) a v listině Rostislava Mstislaviče smolenského (XII. stol.): „зелья и душегубства“ (l. c.). Také v Slovu отъ св. еванrелiя: „чародѣйства, потвори, волшьба, наужи“ (*Vladimirov* Поуч. 236). Kyril Turovský v Slovu o postě vyčítá: „чародѣйство, волхованье, наузъ ношение, кощуны, бѣсовскыя пѣсьни“ (*Buslajev* Ист. хрест. 504). K listině smolen. knížete Rostislava Mstislaviče z r. 1150 srv. i *Vladimirskij-Budanov* I. 246.

čarodějové mají místy větší moc než knížata,[1]) k čemuž přistupuje u Mas'údího konkretní zmínka o mudrci a čaroději, jenž si získal velký vliv mezi Slovany, přelstiv duše jejich čarami a chytrostí.[2]) V Kijevském letopisu čteme při r. 912, že kníže Oleg dotazoval se volchvů, jakým způsobem zemře,[3]) a později se v témže letopise připomínají vlivní volchvové ještě častěji, zejména při r. 1024, 1044, 1071, 1091,[4]) o čemž se ostatně znovu zmíníme, a v starém Žití sv. Vladimíra čteme: „сице бо многи чюдеса и волсви створиша бѣсовскимъ мечтанieмъ."[5]) Přirozeně se jich také dotýká celá řada církevních zápovědi a nařízení. V XI. stol. připomíná volchvy a jejich působení nejenom výše uvedený církevní Ústav Vladimírův a Vsevolodův, ale i Poučení metropolity Jana II. z r. 1080—1089,[6]) t. zv. Ústav bělečskij z konce XI. stol.[7]), Svja-

---

[1]) Perský geograf dí (ed. *Tumanskij* 156): „čaroděje ctí", Ibn Rosteh pak vykládá o Rusech (*Harkavi* Сказ. 269): „Jsou u nich čaroději, z nichž někteří rozkazují knížeti, jako by oni byli náčelníky jich (Rusů)." A dále vykládá, jak čaroději nakazují i oběti lidské a jak je zaškrcují v obět bohu.

[2]) *Harkavi* 140.

[3]) Lavr.[3] 37—38.

[4]) Lavr.[3] 144, 151, 170 sl., 207.

[5]) *Sobolevskij* Сборн. стат. въ пам. 15.

[6]) Иже волхнованья и чародѣянья творяще, аще мужю и женѣ словесы и наказаньемъ показати и обратити отъ злыхъ (Ист. Библ. VI. 4.).

[7]) Zajímavý a důležitý článek 105 Ústavu bělečského (Zápovědi sv. otců) připisovaný J. Golubinským kijevskému metropolitu Georgiovi (c. r. 1072) praví: „Яко нелѣпо есть еллинскыхъ преданій ходити (oprav хранити) и праздникъ нечестивыхъ имѣти, яже (нѣціи) отъ крестянъ съ тщанieмъ творятъ въ градѣхъ и въ сѣлѣхъ, не вѣдятъ ся губнуче. Нѣсть достойно намѣняти коби ни звѣздъ и срящи вѣровати ни чеху ни иному подобну тѣмъ ни родству части наряцати (sic), но при всемъ Бога наменяти, развѣ грѣха случшагося человѣкомъ. Недостойно висикосного лѣта блюсти, насаженie вина, ни во ино вся дѣло, ни налучнаго растенья, не нарѣцати дне зла, укланяти же ся звѣздочестца и кудесника, блюстися волшебства и подобныхъ тѣмъ, нелѣпо коледовати ни русальи играти ни индик(т)ъ чести ни праздновати въ ня, ни есть лѣпо іюдейскихъ праздникъ держати ни иного ничесоже сътворимаго по закону ихъ ни праздновати суботъ ихъ ни входа лѣтнаго, ни праздновати зажинанью ни требы кровави не творити, ничто же моисѣева закона. Srv. k tomu čl. 126: Аще кто цѣлуетъ мѣсяцъ, да будетъ проклятъ. Čl. 147. Иже потворы и чародѣянія исповѣдаетъ, по св. Василію 15 лѣтъ да не камкаетъ . . . . (*Golubinskij* Ист. р. ц. I.[2] 2, 544, 546, 548).

toslavův Izbornik z r. 1073,[1]) z XII. stol. pak Poučení novgorod. arcib. Luky,[2]) Slovo o postě Kyrila Turovského[3]) a Odpovědi Nifontovy.[4]) Rovněž Slovo něk. christoljubca, Slovo sv. Grigorija a Sv. Jana Zlatoústého,[5]) dále Slovo o ведрѣ и казняхъ божиихъ [6]) Slovo отъ св. Евангелія,[7]) Slovo св. отецъ како жити христіяномъ[8]) a jiné ještě obracejí se proti čarodějstvu, jak dále uvidíme, třebas při tom volchvů nejmenují. Do dalších dokladů století XIII. a XIV. už zacházeti netřeba, ač i tu jsou zmínky zajímavé, na př. v Poučeních vladimirského biskupa Serapiona.[9]) Za to bych však upozornil, že existuje celá řada pozdějších zpovědních knih (trebniků) a instrukcí, v nichž se stále mluví o chození k čarodějům a čarování.[10])

Význam těchto čarodějů v staré Rusi byl značný a byli důležitým faktorem sociálním. Vliv jejich na lid nespočíval jen v tom, že znali tajemné praktiky čarodějné, kterými šálili lid, že měli dále jisté znalosti lékařské, kterými dovedli přiváděti nemoci a smrt, nebo zase od nich pomáhati, že znali také dobře ceremoniel svatební a pohřební, což je činilo zase nezbytnými při svatbách a tryznách,[11]) nýbrž oni byli zároveň při zavádění víry křesťanské

---

[1]) V Izborniku Svjatoslavově (r. 1073) 130 čteme: „Егда бо ти дѣтищь болить, то ты чародѣиць иштеши и облишьная писанія на выя дѣтьмъ палаеши." Srv. *Smirnov* l. c. 229.

[2]) Възбранивайте женамъ, оть не ходять къ волъхвомъ: въ томъ бо много зла бываетъ, въ томъ бо и душегубьства бывають разнолична (*Ponomarev* Пам. III. 246). Zápověď choditi k volchvám je i v Euchol. Sinajském čl. 51 (*Vondrák* Postan. pokutne 67) a v Kormčí Rumjancovského musea č. 230 čl. 51 (*Vondrák* l. c.).

[3]) Srv. citát výše na str. 213 (*Buslajev* Ист. хр. 504).

[4]) А еже дѣтии дѣля жены творять что любо а еже взболять или къ вълхвамъ несуть? (Ист. Библ. VI. 60).

[5]) Srv. výše str. 208 sl. a dále 219 sl.

[6]) *Aničkov* Яз. 94. (ďábel lstí lidi сърящами, кобьми, вълшбами).

[7]) Srv. *Aničkov* Яз. 84.

[8]) Srv. citát dále na str. 219.

[9]) Srv. *Buslajev* Ист. хрест. 496.

[10]) Srv. doklady v citované už stati *Smirnova* Бабы богомерзкія v Sborníku статей посв. В. О. Ключевскому (M. 1909), 223—224 a hlavně v knize *A. Almazova* Тайная исповѣдь въ православ. церкви. T. III Приложенія, Odessa 1894. Srv. i *Aničkov* Яз. 279—281. Další literaturu k ruskému čarodějstvu viz u *Smirnova* l. c. 233—234; k historii polské srv. článek *J. Karłowicze* Czary i czarownice w Polsce. Wisła I. 14 sl.

[11]) O vědunech a volchvech při svatbách srv. pozdější zprávy u *Ponomareva* Пам. III. 293, u *Charuzina* v Этн. Об. 1897, 143 sl. Běloruský stařec

hlavními representanty starého pohanství, a tím i nesmírně důležitým faktorem v boji proti křesťanství. Že by byli volchvové ruští zároveň kněžími pohanských bohů a chrámů, že by byli nějakou organisovanou kastou kněžskou, o tom nevíme nic a jistě tomu tak nebylo; ale ve skutečnosti oni drželi starou víru před všemi jinými a stali se hlavními odpůrci nové, poněvadž přicházela ničiti základy jejich existence, vlivu a moci. Církev brzy ucítila tuto moc volchvů a proto se vší silou, jako v celé ostatní Evropě, tak i u Slovanů obracela proti nim, zakazujíc přísnými tresty různé čáry, navštěvování čarodějů a čarodějek a konečně, když to jinak nešlo, vyháněla je přímo z obcí křesťanských, podobně jako později i skomorochy, kteří v mnohém staré volchvy nahražovali.[1]) Ovšem nešlo to snadno a naráželo to, zejména v první době, i na bouřlivý, přímo revoluční odpor starého pohanství, volchvy representovaného. Zejména nastala velká reakce v průběhu XI. století. R. 1024 bylo nějaké větší vzbouření v Suzdali podnícené od volchvů, kteří zabíjeli staré lidi, pravíce, že zadržují úrodu. Musil přijíti kníže Jaroslav, „zjímal je, rozptýlil a jiné potrestal," — z kterýchžto slov letopisných zřejmo, že to bylo hnutí větší.[2]) Podobné hnutí způsobili kdysi volchvové při neúrodě v Rostovsku a Běloozersku, zabíjejíce ženy jako příčinu neúrody.[3]) R. 1071 hleděl patrně nějaký volchv podnítiti revoluci v Kijevě,[4]) jiný za knížete Glěba v Novgorodě způsobil velké vzbouření, neboť podle letopisu: „mluvil k lidem tváře se jako bůh i mnohé oklamal, bez mála celé město, neboť mluvil, že všecko ví, tupě víru křesťanskou, i řekl také: „Přejdu Volchov přede všemi!" I bylo vzbouření v městě a všichni dávali mu víru i chtěli zabíti biskupa. Ale biskup vzal kříž, oblékl řízu a stanuv, řekl: „Kdo chce věřiti volchvu, ať jde za ním, kdo chce (pravdě) věřiti, ať jde ke kříži." I rozdělili se na dvé: kníže Glěb s družinou šli a sta-

---

Grigorij ve své Čelobitné podané r. 1651 cáři Alexěji Michajloviči praví: „Тако же вѣдуновъ много и свадьбы безъ нихъ не могутъ отправити" (Жив. Стар. 1890. II. 130).

[1]) Srv. doklady na str. 212, 213. O hadačském a kouzelnickém řemesle skomorochů srv. *A. Famincyn* Скоморохи на Руси. (Сиб. 1889) 129 sl.

[2]) Бѣ мятежь великъ .... слышавъ же Ярославъ волхвы приде Суздалю; изъимаръ волхвы, расточи а другыя покавни." Let. lavr.³ 144.

[3]) O tom obšírně vypravuje letopis při r. 1071 (Lavr.³ 170—172). Srv. zde dále na str. 223. Letopisec ovšem vkládá do slov hadačů už pozdější názory o antikristu, ďáblu a pekle.

[4]) Lavr.³ 170.

nuli u biskupa, ale *lidé všichni* šli za volchvem. I bylo vzbouření veliké mezi nimi." Vida to kníže, odhodlal se k váznému činu a zabil čaroděje toporem, načež se teprve zástupy rozešly.[1]) Z vypravování toho je zřejmě viděti, že massy lidu byly tehdy stále pohanské. Konečně ještě při r. 1091 připomíná letopis, že se také v Rostově objevil volchv — patrně s podobnými zámysly, — ale tam brzy zahynul.[2]) S jakou odvahou hadači vystupovali, svědčí ještě tato zpráva letopisná. R. 1071 objevil se v Kijevě volchv, který prorokoval, že za pět let Dněpr nazpět poteče a kraje svá mísía změní; když však nepořídil u lidu, zmizel.[3]) O smělých řečích volchva, jenž objevil se za knížete Glěba v Novgorodě, už jsme výše slyšeli.[4])

Že se tento velký sociálně politický význam čarodějů neomezoval jen na Rusko, nýbrž byl i jinde, že byli i u jiných Slovanů vlastními representanty pohanství a jeho záštitou, že se bránili proti Kristu a lid odvraceli od nové víry, vidíme ze zpráv odjinud přicházejících, třebas nejsou tak určité, jako ruské. Tak zajisté i zpráva Kosmova o knížeti Břetislavu, jenž r. 1092 kázal vyhnati z Čech všechny čaroděje, má podklad týž a rovněž polská tradice u Miechowského o podobném aktu Měškově.[5]) Všude tedy vidíme čaroděje jako hajitele pohanství. Volchvové vystupovali veřejně, baby čarodějné tajně a vlivně je při tom podporovaly, udržujíce v lidu starou víru. Zejména u žen a hospodyň. Působily vlivně proto, že taková čarodějka držela každého člověka v moci od kolébky až do hrobu. Vše bylo na ní závislé, šťastný porod, zdraví nebo nemoc, štěstí nebo neštěstí, dlouhý život nebo smrt. Potom zdá se, že jich bylo plno, kdežto mužští čarodějové byli jenom jednotliví. Odtud také stálý boj církve s nimi, boj ovšem nesnadný, neboť je lid sám houževnatě udržoval.[6])

---

[1]) Lavr.[3] 175—176.

[2]) Lavr.[3] 207. K těmto revolucím ruských volchvů srv. též výklady *A. Šachmatova* Раз. 598—604, 621, *Golubinského* Ист. р. ц. I[2]., 1, 211, *Azbukina* Очеркъ XXXVII. 240, 252 a *J. Aničkova* Языч. 140—143, 234 sl.

[3]) Let. Lavr.[3] 170.

[4]) Let. Lavr.[3] 175. Srv. zde výše str. předešlou.

[5]) Srv. výše na str. 212. U Prusů těmto slovanským čarodějům, pohanství držícím, obdobni byli, jak vidíme z listiny r. 1249, *tulišové* a *ligušové* (srv. *Brückner* Litwa 40).

[6]) Srv. *Smirnov* l. c. 234. Zprvu nebylo processů, jen církevní tresty

Pokud se týče čarodějných praktik a prostředků, napsal dobře už Brückner, že jsou obecně evropské a že v nich není nic specificky slovanského.[1]) Slyšíme o nich i v jiných starých textech a zákazech církevních, ba některé z nich zdají se býti vůbec spíše cizí, cizími vlivy k Slovanům přinesené, než domácí, na př. ptakopravectví. Jinak však z největší části to, co víme a co máme doloženo z konce doby pohanské, jsou praktiky a prostředky, které byly po celém známém světě společným majetkem staré magie. Jsou dvojího rázu: jednak se vztahují na čarodějstvo v užším slova smyslu, čímž rozumím používání prostředků na ochranu proti zlu nebo na způsobení zla jinému, jednak pak se vztahují na divinaci, hádání a prorokování věcí neznámých, při němž má první úlohu extase a spojené s ní vidění.

Pokud se týče magie druhu prvního, bylo jistě u Slovanů od starodávna známo velké množství prostředků jak passivního rázu na ochranu proti zlému působení lidí jiných, demonů a vůbec přírody (proti hrozící bouři, proti udeření blesku), tak zase i prostředků, které aktivně působí, které přivádějí zlo, nemoc a smrt jinému, které přivolávají bouři nebo za sucha déšť, které odvádějí kravám mléko, které působí, aby dobytek scházel nebo hynul, které ničí úrodu a podobné.

Hlavním a nejčastějším úkolem starých čarodějů bylo asi *lékaření* pomocí léků vegetálních a animálních i různých zaříkadel a zaklínání a sice nejen za účelem skutečného léčení z nemocí, nýbrž i za účelem přivádění nemocí, otrav i smrti osobám nenáviděným a dobytku. Odtud u Rusů jedno označení čaroděje „врачь“ přešlo na lékaře, který však už v XI. století vystupuje od čarodějů odděleně,[2]) a v tom smyslu musíme si vyložiti terminy зелье, зелейничество, — někdy přímo nastupuje výraz отрава, — které se objevují mezi hříchy lidu v ruských zákazech X.—XII. století a vždy ve spojení s terminy волховство, чародѣиство, ворожба a podobnými.[3]) Tu se všude naráží na otravy, které čaro-

---

se jim ukládaly (srv. o nich u *Smirnova* 235 sl.), ale už v XIII. století je i ubíjeli a upalovali. K Polsku srv. stať *J. Karłowicze* Czary i czarownice w Polsce. Wisła I. 14 sl.

[1]) *Brückner* Enc. pol. IV. 2. 173.

[2]) Srv. Kijevopeč. Patěrik V. 11 (ed. *Viktorová* 150). Lidé v Kijevě chodili k volchvům i vračům.

[3]) Srv. výše str. 213.

dějky prováděly pomocí jedů bylinných.[1]) Že však vedle toho užívaly i prostředků méně škodných, různých čar a zaříkávání, prostředků sympatických, je nejen přirozeno, nýbrž dokládají to rovněž stará poučení.[2]) Nějakou takovou praktikou z Řecka přišlou(?) a blíže nám neznámou bylo psaní jmen na jablka[3]) a k témuž druhu bude asi náležeti několikráte v církevních Ústavech vzpomenuté řezání různých znamení do stěn,[4]) rozestírání a spalování vlasů,[5]) ubíjení pomocí figurek z těsta udělaných,[6]) upotřebení česneku[7]), jakož vůbec silně zapáchajících nebo ostře chutnajících látek. Jedno staré poučení sv. otce Kyrila o злыхъ дусѣхъ (ze Sborníku Trojické Lavry č. 39, XIV. st.) podrobně líčí, jak baby léčily děcka pomocí nauzů, na ně kladených, jak plily při tom na zem, běsa proklínaly a přizývaly.[8]) O nošení nemocných dětí k volchvám je zachováno zpráv více.[9]) Ostatně jistě

---

[1]) Отрава v Let. k r. 1071 (волхвують жены чародѣйствомъ отравою Lavr.[3] 175), dále v Ústavu bělečském č. 134 a v bulh. Kormčí z XIII. st. (Starine VI. 119). Srv. i výše na str. 209. uvedený termin отравникъ. Vrače lečící neduhy pomocí ,,зелія" připomíná i Kyrill Turovský v Slově o раслабленѣмъ (*Buslajev* Ист. хр. 360). Řadu svědectví (až po XVIII. stol.), jak čarodějky otravovaly bylinami, viz u *Smirnova* l. c. 226 sl. a *Speranského* Бѣдовство и вѣдьмы (M. 1906). Смертное зелье v rukou vračů připomíná kijevopeč. Patěrik V. 2 (ed. *Viktorová* 85, 88).

[2]) Srv. Slovo св. Моисѣя о ротахъ и клятвах: ,,недугы лечать чарами и наузи негошнаго бѣса . . . пиша имяна на яблоцѣхъ" (*Aničkov* Яз. 95). Slovo св. отецъ како жити християномь praví pak: ,,Сему же и ина вина подобна, еже немошь волшбами лечатъ, и наузы и чарами, бѣсомъ требы приносятъ, и бѣса глаголемаго трясовицу творятъ, оттвоняще, еллинская слова пишуть на яблоце и кладуть на престолѣ во гремя святыя службы: се бо есть проклато . . . Господъ не рече лековати чарами, ни наузы, ни в стрѣчю, ни въ полазъ, ни чохъ вѣровати то бо поганское дѣло есть." (*Ponomarev* Пам. III. 39).

[3]) Srv. právě uvedená slova. Polský doklad z XV. stol. viz u *Brücknera* Kaz. II. 345.

[4]) Řezání stěn (на стѣнахъ рѣзуть) zakazuje Církevní ústav kn. Vladimíra (*Vladimirskij-Budanov* Хрест. I. 213) a po něm Círk. Ústav kníž. Vsevoloda (l. c. 228). Vladimirskij Budanov to vykládá na pořezávání stěn a křížů v cerkvích l. c.

[5]) Tamže (или волоси простирая или погарая).

[6]) Srv. Slovo sv. Grigorija o избиении града ed. *Budilović* XIII словъ 243.

[7]) ,,Чесновитокъ въ вѣдра кладуть Словѣне" v Slovu sv. Grigorija (*Vladimirov* Поуч. 233).

[8]) Viz *Smirnov* l. c. 230.

[9]) Srv. citáty výše uvedené na str. 215, 221.

mnoho prostředků dosud mezi lidem užívaných má své kořeny v době pohanské. Ba dosud existují praktiky, které ukazují na nejprimitivnější nazírání na přírodu a které ještě na konci XIX. stol. byly na tom stupni, na němž se nalézaly před tisíci lety. Když na př. na moravských Bílých Karpatech dívka, která chce sokyni své lásky zničiti, udělá si z hlíny figurku, kterou píchá pod žebra, pálí v peci, pak zas vodou polévá a suší v žhavém kouři komína v přesvědčení, že vše to cítí také sokyně, pak je to zajisté neobyčejný doklad, jak se houževnatě udržují přes tisíce let v lidu pravěké primární představy.[1])

Jedním z prostředků nejčastěji užívaných a nejčastěji dožadovaných od starých čarodějných bab byly v pohanské době různé nápoje lásky pro muže i pro ženy. V nich se jistě čarodějky tehdy vyznaly tak jako později, a už z XI.—XII. stol. máme jednotlivé zprávy o různých přípravách. Mužům dávaly slovanské dívky, aby se zalíbily, píti vodu, kterou umyly své tělo,[2]) ženy samy zase požívaly semene mužského.[3]) V pozdějších ruských knihách zpovědních vydaných Almazovem uvedeny jsou pak další prostředky jistě také staré: užívání vlastního mléka, potu, medu, různého koření, uzlů[4]) a Slovo o злыхъ женахъ podrobně vykládá, jakou cestou lze otráviti muže nemilého a přikouzliti milence.[5])

Jinými nápoji dovedly zase čarodějky zabrániti početí nebo pravidelnému porodu.[6]) Abortivní prostředky (pití zelin) zakazují nařízení jihoslovanská z XIII. st.[7]) a také Kosmas na ně naráží, nazývaje to *pessimum scelus scelerum.*[8]) Proto i církevní otcové

---

[1]) Srv. *Bartoš* Lid a národ II^{2}, 175 a zde na před. str. pozn. 6.

[2]) Srv. Odpovědi Nifontovy (Ист. Библ. VI. 60). Totéž se děje posud v Tatrách (Lud. XVIII. 177). Jinak se dnes od slovanských dívek užívá k tomu hojně jablka za ňadry nošeného (Srv. ŽS. I. 84). Srv. i *J. Rostafinského* Zielnik czarodziejski (Zbiór XVIII.)

[3]) Homiliář Opatovický ed. *Hecht* 82, 84 (illa quae semen viri sui cibo miscet, ut inde plus accipiat amorem).

[4]) *Almazov* Тайн. исп. III. 164, 166, 168 (srv. i I. 408) cit. u *Smirnova* l. c. 231.

[5]) *Smirnov* 231.

[6]) Hom. opat. ed *Hecht* 83.

[7]) *Jagić* Starine VI. (1874) 118, 119 a *Vondrák* Post. pok. 62.

[8]) Kosmas II. 4. (feminae,) cum conceptus suos abortivant, quod est pessimum scelus scelerum.

ruští zakazovali přísně těhotným ženám, aby nechodily k volchvám, označujíce to slovem душегубство.[1]) Ovšem i při porodech byla účast čarodějek žádoucí a častá zase z jiných příčin. Tu běželo především o to, aby jak rodička, tak i novorozené dítě uchráněno bylo před škodlivým vlivem zlých demonů, kteří při tomto důležitém aktu lidského života zejména byli činni, ohrožujíce rodičku ze všech stran.[2]) Co při tom volchvy dělaly, nevíme, ale bezpochyby prováděly nad rodičkami a děckem různá zaříkání, zaklínání a jiné praktiky, jichž je řada zachována v pozdějších pověrách slovanských národů.[3]) Sem patří na př. rozšířené rozvazování uzlů, otvírání zámků, různé druhy očišťování atd.; doloženo je jen kladení nauzů na hlavu novorozence.[4]) Říkalo se tomu рождьственное волшвенiе.[5]) Zákaz nedotýkati se jistých věcí a míst (*tabu*) a spojené s tím očišťování, kdykoliv byl porušen, bylo jistě velmi častým aktem i u starých Slovanů.[6]) Dálo se také pomocí různých čar, lustrací vodou, ohněm, nebo smírnou obětí, jak můžeme souditi z přemnohých survivalů v lidovém folkloru. Přímých dokladů starých z doby pohanské však neznám. Obětování dětí nad ohněm u Čechů připomíná teprve Hájek.[7])

Při tom všem vedle aktivních prostředků a zaříkávání velkou úlohu měly i různé druhy amuletů, které hotovili čarodějové a dávali lidem, zejména dětem, nositi na ochranu před zlými vlivy

---

[1]) Srv. výše na str. 216. uvedené doklady z Poučení arcib. Luky a z Odpovědí Nifontových. Na umělé aborty narážejí patrně Odpovědi Nifontovy i na jiném místě (l. c. VI. 58, є) a zakazuje je i Ústav bělečský XI. stol. v čl. 138 (*Golubinskij* Ист. р ц. I. 2, 547).

[2]) Srv. ŽS. I. 59, 380, kde udána i příslušná literatura, k níž připojuji ještě stať *M. Sumcova* О слав. воззрѣнiяхъ на новороженнаго ребенка (ЖМНП. 1880. XI) a nový spis *J. Bystroně* Słow. obrzędy rodzinne. Krak. 1916. Srv. ref. ve Věstn. národop. XI. 441.

[3]) Srv. *Sumcov* Культ. пер. 173—183. V Kijevském letopisu k r. 1044 čteme jen, že matka Všeslava Břetislaviče porodila syna pomocí kouzel (егоже роди мати отъ вълхованья), na jichž památku nosil na hlavě znamení rány (Lavr.[3] 151). Zákaz nositi dětí k volchvám čteme v Odpovědích Nifontových (Ист.. Библ. VI. 60). Srv. též *Smirnov* l. c. 228 pozn. 2.

[4]) Srv. výše uvedený doklad ze Slova o злыхъ дусѣхъ a zprávu letopisu Kijevského k r. 1044 (Lavr.[3] 151).

[5]) Архивъ Калачева II. 1, 104 u *Smirnova* l. c. 229.

[6]) Srv. *Wundt* IV. 1. 390 sl., 409, 426 sl.; srv. i *Helm* Altg. Rel. 52 sl.

[7]) Kronyka (1541) 147 *b*: zde se vypravuje, že za knížete Břetislava některé baby po porodu měly obyčej, děti nad ohněm na rukou pozdvihujíce, duchům obětovati, prosíce, aby dětem do smrti byly nápomocny. Patrně se tu jedná o rožanice nebo sudičky.

a na odvrácení neštěstí, nemocí a smrti. Наузъ (původně наюзъ, навязъ) říkalo se jim ve staré Rusi, u starých Čechů *návuz*, později *návaz*, u Poláků *nawęz*, u Srbů навезак od slovesa *navázati*.[1]) Z Rusi máme doklady návazů už ze století XI;[2]) tak i z Čech;[3]) z Polska jsou teprve pozdější, z XIV.—XV. stol.;[4]) ze Srbska ze XIV. stol.;[5]) byly všude nepochybně starým pohanským přežitkem, jakkoliv slovanský termin, nejsa než překladem lat. *ligatura* (vedle *philacteria*), ukazuje, že tento druh amuletů, hotovený z různě zavázaných nití a stužek, přišel k Slovanům z kultu a magie antické.[6]) Uvnitř obsahovaly tyto návazy různé ostatky, často organického původu (zvířecí i lidské), které zahnívajíce, nečinily nošení jich zrovna příjemným, jak vidíme z častěji se opakujícího epitheta наузи (узи) смрадьнии.[7]) Jiné druhy amuletů,

[1]) Sem patří dále i str. куксы v Slovu něk. christolj. (*Nikolskij* N. Мат. Спб. 1907. Сб. Akad. LXXXII. N. 4 str. 113).

[2]) V Slovu něk. christolj. (наузи), v Slovu sv. Grigorija (наувн), Slovu ot sv. evang. (наужи, *Vladimirov* Поуч. 231, 236) v Slovu o postě Kyrilla Turovského (*Buslajev* Ист. хрест. 504 — наувъ ношение). Dále srov. i citáty výše uvedené na str. 221. pozn. 4. O pozdějších ruských nauzech srv. *Sumcov* Культ. пер. č. 117 (str. 259 a 262).

[3]) Už v Homiliáři opat. ed *Hecht* XXXVI. (ligaturae). *Návuz* v překladu bible (Exodus 13, 16), dále u Štítného Uč. kř. 8 (XIV st.) a Tkadlečka 37. Slovo *návaz* (ze staršího *návuz*) je ve Štítného sborníku Sázavském 46 (z XV. st.), *návaž*, *návažie* v rukopisech Mammotrektů z XV. stol. Glossa *navazač* — haruspex v Mat. Verb. je však falešná (*Patera-Srezněvskij* 131). Srv. *Gebauer* Stč. sl. I. 512, 519, *Zíbrt* Seznam 48 sl. a téhož stať „Kouzla a čáry starých Čechů". Pam. XIV. 86. Návazy se rozdávaly i později, hlavně na den sv. Jana Krtitele (*Soukup* Č. Lid XIII. 438).

[4]) Srv. polskou exhortaci vratisl. diecése: „Item sique sunt incantatrices ut puta herbas fodientes, appendicula ad colla facientes videlicet in vulgari *nawanszy* vel manus inspicientes, ceram, plumbum, liquefacta fundentes, ignem, aquam, aves inspicientes et ex eis futura predicentes . . ." (Exhortace vratisl. diecese XIV—XV. st. *Archiv* sl. Phil. XV. 317). Jiné doklady z XV. stol. viz u *Brücknera* Kaz. II. 345, 347 (nawąsznyczy).

[5]) Srv. termin навезатель v Syntagmatu Vlastarově (ed. *Novaković* 376).

[6]) O tom, co byly ligatury a phylacteria latinských pramenů v středověku, srv. obšírný výklad u *Zíbrta* Seznam pověr 45 sl. Speciálně o významu ligatur a vůbec nití i stužek při působení na osud a štěstí viz i *Veselovského* Доля 208 a starší práci *Ign. Hanuše* Über die alte Sitte der Angebinde bei Deutschen und Slawen etc. Prag 1858. Další literaturu viz u *Zíbrta* l. c. pozn. 2. Tento druh amuletů zdá se býti vůbec nejstarší (*Wundt* Volkerpsych. IV. 1. 295).

[7]) Srv. Slovo sv. Grigorija (*Vladimirov* Поуч. 231, 233, 235).

zejména psané formule, pak dále talismany funkce více aktivní,[1]) přímo doloženy nejsou. Všechno to jsou prostředky rázu zároveň fetišského, věci, v nichž vězí část demonské síly příznivé nebo nepříznivé. Ale kdežto fetiš je kultovním objektem, amulet nebo talisman jím není, nýbrž je jen prostředkem kouzelným. Nemají moci ze sebe samých, nýbrž jsou jí nadány odjinud a mají jen účinek omezený.[2])

Při všech těchto prostředcích, ať lécích ať prostředcích sympatických, nutno bylo ještě *zaříkání* — *incantatio* latinských pramenů, o jehož rozšíření v středověké Evropě srv. stati Zíbrtovy.[3]) Zaříkání pohanské zakazuje papež Mikuláš I. Bulharům r. 866[4]) a rovněž autor homiliáře Opatovického nabádá kněze v Čechách, aby proti němu přísně vystupovali.[5]) O obsahu nic nevíme, ale patrně se zaklínali demoni, aby buď pomohli, nebo uškodili.

Ve svém působení neomezovali se čarodějové jen na pomoc jednotlivcům, kteří o ni žádali, nýbrž svými kouzly zasahovali i do vrstev a oblastí širokých, pomáhajíce na př. při neúrodě celých krajů. Otázka, budeli úroda, čili ne, přijdeli dešť, rozmnožíli se dobytek, byla nesmírně důležitá pro život tehdejších Slovanů. A není divu, když byla nebo hrozila neúroda, že objevila se úsilovná snaha po odpomoci, a tu čarodějové vystupovali jako jediní prostředníci mezi obcí a silami přírody. Slyšeli jsme už výše na str. 216, jak takové, široké vrstvy zatěžující pohromy užívali ruští volchvové k harangování celých davů proti nepříznivému křesťanství. Jak si při tom počínali, víme rovněž z několika poučných zpráv Kijevského letopisu: obviňovali určité lidi, že jsou příčinou pohrom, a zabíjeli je, někdy i v celých řadách. Tak zabíjeli starce r. 1024 v Suzdali,[6]) a tak i celou řadu dívek a žen při neúrodě v Rostovsku a Běloozersku a aby lidu ukázali, že mají pravdu, rozřezávali v extasi obětem svým záda a z ran vytahovali zrna obilná, ryby, nebo veverky na důkaz toho, že ženy vskutku úrodu a zdar lovu zadržovaly.[7]) Stálo to Jana, úředníka

---

[1]) O rozdílu amuletu a talismanu srv. *Wundt* l. c. IV. 1. 289, *Helm* 22.

[2]) *Wundt* l. c. IV. 1, 289, 292 sl.

[3]) Seznam pověr 57 sl., Staroč. obyčeje 154, 157, 245—251, 279.

[4]) *S. Ljubić* Rad 1877. XL. 134.

[5]) Ed. *Hecht* 39, 54, 66, 79—80.

[6]) Let. Lavr.[3] 144. Srv. výše str. 216.

[7]) Let. Lavr.[3] 170 sl. (k r. 1071). Erben v překladu tohoto letopisného vypravování překládá slova: „она же в мечтѣ прорѣзавша за плечемъ,

knížete Svjatoslava, dosti práce a odvahy, než tomuto řádění na Běloozeru učinil přítrž. Že ostatně i jinde po Slovanstvu velký význam měla úroda a zdar dobytka pro lid a tím ovšem i pro ty čaroděje, kteří tím ovládali, kteří dovedli přivolati sucho nebo déšť nebo úrodu dobytčí, vidíme z jedné zprávy Herbordovy, kde kněz z Volgastu zjevuje se jako bůh pohanský a praví: „Já to jsem, který nivy travou a lesy stromy odívá. Úroda polí a stromů, množení dobytka a vše, co člověku je s užitkem, je v moci mé!"[1]) Proto také sv. mučedník Kukša, když kázal křesťanství Vjatičům, nucen byl také provozovati dělání deště, vysoušení bařin, vyhánění běsů, chtěl-li míti proti volchvům úspěch.[2])

Na jisto tedy přivádění úrody obilní na polích a zdaru dobytka v chlévech bylo jedním z hlavních úkolů slovanských čarodějů, a nastal-li hlad a neúroda, přičítal to lid hned na jejich vrub.[3])

Druhé hlavní zaměstnání volchvů bylo *hádání budoucnosti.* Že zejména při této funkci důležito bylo přivésti se do duševního i tělesného vytržení, je na jevě a je to parallelním příznakem hádání i všude jinde. V letopise Kijevském se dočítáme při r. 1071, že jakýsi Novgorodec přišel do sousední Čudi ke kouzelníku (кудесникъ), který volaje běsy do domu, byl chvílemi ztuhlý a chvílemi zase sebou házel, načež vstal a Novgorodci hádal.[4]) Slovanští čarodějové si počínali také tak, jak vidíme z různých narážek, třebas ne tak přímých. Потворы, o nichž mluví Církevní ústav Vladimírův a Vsevolodův, Slovo отъ св. Евангелія nebo Ústav bělečský,[5]) vztahují se patrně k tomu, a rovněž snad narážka na

---

вынимаста любо жито, любо рыбу" takto: „oni prořezavše je za plecem způsobem šalebným, vynímali buď žito, buď rybu" (str. 139). „Въ мечтѣ" značí zde však zřejmě extasi. Srv. dále str. násl. Ve smyslu extase čteme totéž u Georg. Hamartola 44 (*Srezněvskij* Мат. II. 235) a v letopisu při r. 1071 (Lavr. 175³): видѣнья, являющеся имъ во снѣ, инѣмъ в мечтѣ.

[1]) Herbord III. 4.: Ego sum qui vestio et graminibus campos et frondibus nemora; fructus agrorum et lignorum, fetus pecorum et omnia quaecunque usibus hominum serviunt, in mea sunt potestate.

[2]) Kijevopeč. Patěrik IV. 5 (ed. *Viktorová* 39).

[3]) Slovo sv. Serapiona (XIII. st.) u *Smirnova* l. c. 233. Srv. *Buslajev* Ист. хр. 496 sl.

[4]) Let. Lavr.³ 174. Srv. též, jak Saxo Gram. (ed. *Holder* 165) připomíná o Finnech: „incantationum studiis incumbunt."

[5]) Srv. výše str. 213, 214. pozn. 2.

много вертимое плясание v Slově sv. Jana Zlatoústého o играх и о плясаніи.[1]) Na jisto má extasi na mysli autor starého Žití sv. Vladimíra výrazem бѣсовское мечтаніе.[2])

J. Aničkov a jiní domnívají se, že ruští čarodějové byli vůbec pod silným vlivem uralo-altajského šamanstva.[3]) Nechci tohoto vlivu upírati, zejména uvážím-li úzký a dávný styk kulturní ruských Slovanů s Finny a Turkotatary. Ale na druhé straně myslím, že se zveličuje. Extase a spojené s tím různé kejkle jsou tak společnou, všeobecnou podstatou visí a hádání na celém světě, že není třeba u Slovanů pochybovati o domácím původu a není třeba pomýšleti pouze na vliv šamanský. Po mém soudu svědčí pro vliv jenom doklady archaeologické, ale ty se vztahují pouze na severní Slovany ruské z X.—XII. století. Jinak jsou nečetné. Šamani užívají totiž čarodějného náčiní divných symbolických forem, pokrytých různými znaky, oděv mají ověšený rolničkami a železnými přívěsky[4]) a do tohoto inventáře patří patrně i symbolické figurky a závěsky nalézané ve velkém množství v Sibíři a ve východní jinorodské Rusi. Jsou to jednak obrazce geniů (*sulde*), figurky stojící na ještěru, provázené hlavami různé zvěře (hlavně z VIII.—IX. stol., přes XI. nejdou), jednak obrazce orlů s lidskou hlavou na hrudi, jednak figury lidské s paprsky kolem hlavy

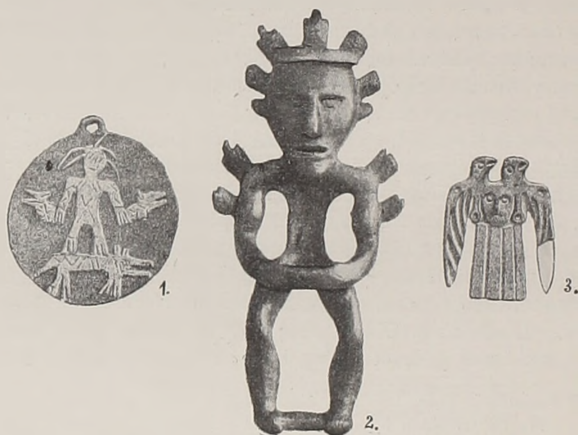
[1]) Ponomarev Пам. III. 104. Srv. *Aničkov* Языч. 236, 271.

[2]) „Многи чюдеса и волсви створиша бѣсовскимъ мечтаніемъ" (*Sobolevskij* Сборникъ въ пам. 15). Týž výraz čteme v Nestorově Žití pr. Feodosia 15 a v Letopisu k r. 1071 (Lavr. 175[3]) několikráte.

[3]) Šamani, čaroději ruských jinorodců, hlavně sibiřských, existují dosud jako zbytek staré černé víry a trvají i při budhismu, islamu nebo křesťanství; místy ovšem, jako u Mordvy, zanikají. Jejich úbor zvláštní, náčiní čarodějné, záchvaty extase, spojené s křikem, divokým tancem a kroucením těla, — vše provázeno tlučením na typický buben, podrobně popsal V. Michajlovskij. Na nich a na jejich dobré vůli závisí blahobyt a život každého člověka a proto mají velice vlivnou roli u sibiřských plemen, hlavně Jakutů a Burjatů. *Michajlovskij V. M.* Шаманство. I. Moskva 1892. (Изв. общ. люб. ест. Тр. этн. отд. XII.) Srv. i *Potanin G.* Черная вѣра или шаманство у Монголовъ, Спб. 1891. O domnělém vlivu šamanstva na volchvy ruské viz u *Aničkova* Языч. 236, 270 sl., 276 sl. (Aničkov zde opírá se nejvíce o hypothesi, že Mokoš je finnská bohyně Mokša. Srv. str. 122). O vlivu šamanském srv. i studii *A. Spicyna* Шаманизмъ 9 sl. (Зап. арх. XI.); silný vliv na Velkorus i Bělorus přijímá i *Żmigrodzki* Obrzędy weselne 239 sl. *P. J. Jakobi* docela sektu rozšířenou dnes v orlovské gubernii, t. zv. chlisty, pokládá za derivát starého finnského šamanství.

[4]) *Michajlovskij* 55, 56, 69 sl.

(obr. 16.) a podobné.[1]) Je jich plno v Sibiři, volžské a kamské Rusi (Permu), a objevují se tu i tam i v končinách, kde už smíme předpokládati Slovany, na př. na severu při zavoločské Čudi, nebo v galičském pokladu v gub. kostromské.[2]) Mimo to vidíme v hrobech severních Novgorodců, Kriviču a Vjatičů dosti hojné závěsky s rolničkami i v podobě ptáků (husí), jelenů, koní — které jsou původu finnského[3]) a mohou býti uvedeny ve spojení



Obr. 16. Šamanské attributy a ozdoby z ruských nálezů. (1. a 3. Gladenovo, 2. Galičský poklad.)

s úborem šamanským. To vše ovšem ukazuje, že tito severní Slované žili v X.—XII. stol. v úzkém styku s Finny, a že zároveň s finnskými šamany, dosvědčuje již výše uvedená zpráva letopisná (str. 224). Jinde však těchto archaeologických dokladů v Rusi není, nebo jen po skrovnu, ač hádání z extase bylo zajisté

[1]) *Spicyn* Шаманизмъ въ отношенiи къ русской археологiи. Зап. арх. общ. XI. 167 sl. Srv. i téhož Гляденовское костище (obětiště ve vjatské gub. z III—VI. stol. po Kr.) Petrohr. 1901 a *Dm. Anučin* Къ исторiи искусства и вѣрованiи у приуральской Чуди. (Мат. по арх. вост. губ. III. M. 1899).

[2]) Tento poklad věcí šamanských našel se r. 1836 u sela Turovského blíže Galiče. *Spicyn* Зап. арх. V. 1903. Tab. XXIX—XXXI.

[3]) Srv. o nich ŽS. I. 642—643, obr. 99—100, a u *Brandenburga* Кург. Прил. 44, 84.

všude. Také na př. u kněží baltických, kteří na mnoze prováděli i čarodějné praktiky (srv. dále str. 236), měla extase a spojená s ní vidění velkou úlohu, jak nám dosvědčuje Herbord nejen přímo,[1]) nýbrž i nepřímo tím, že častěji vypravuje, jak kněží pomořanští, horlíce proti křesťanství — patrně při zaklínání a zlořečení — zachvacováni byli křečmi nebo ztrnutím, šílením,[2]) což ovšem vykládali křesťanští kněží za zázrak a trest boží.

Pro tuto extasi a praktiky s ní spojené od jiných Slovanů starých dokladů nemám.[3])

Spíše soudím, že na pozdější formy ruského a slovanského hadačství působil silně vliv magie antické, resp. z Orientu přišlé prostřednictvím řeckým.[4]) O ligaturách — návazech jsme už slyšeli. Mimo ně těmto vlivům dlužno přičísti i u Slovanů rozšířený způsob hádání z ptáků: z jejich hlasu nebo letu, z vnitřností, z objevení různých druhů ptačích (zde hlavně kohout, vrána, krkavec, čáp byli významní), a rovněž i z potkání zajíce, vlka, myši, hada atd.[5]) Naráží na ně několik starých pramenů slovanských slovy птиции чарове, птичнѣ чаровѣ[6]) a dále slovy кобь,

[1]) Herbord III. 4: visiones, sompnii, prodigia, terrores.

[2]) Srv. Herbord II. 34, III. 16, 24.

[3]) *Arnaudov* (Сп. Akad. Sofia IV. 3, 31—47) vidí i v obřadu t. zv. Nestinarů bulharských (slavnost 21. května nebo 24. června) survival šamanských obřadů a tanců se zaklínáním a extasí, domnívaje se, že to do vých. Bulharska přešlo z Malé Asie. Tam srv. i zprávu o dosud existujících čarodějích lékařích, zv. калушари (Srv. i *Marinov* Жива ст. I. 171).

[4]) Tak Slovo sv. Jana Zlatoústého vytýká přejímání bájek hellenských, pozorování hvězd a ptačího hlasu (*Vladimirov* Поуч. 239, srv. i 236) a Slovo sv. Grigorija ztěžuje si na еллинское вольхованіе (tamže 233). Z novější literatury, pokud se auspicií a oionoskopie antické týká, srv. *V. Klinger* Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи. Kijev (Изв. Ун. 1909—1911), 33, 99, ze starších knihu *Bouché Leclerqa* Histoire de la divination dans l'antiquité (Paris 1879—1883) a *Hopfa* Thierorakel und Orakelthiere in alter und neuer Zeit, Stuttg. 1888. Vlivu tomu náležejí též na Balkáně a v Rusi později se hojně objevující apokryfické knihy zaklínací a věštecké, zv. gromovnik, lunnik, roždanik, trepetnik, sanovnik, zvězdočьtcь. Srv. *Vasiljevskij* Труды (Petr. 1908) I. 169 sl., *Jireček* Mittelalt. Serbien III. 65.

[5]) Srv. *Zíbrt* Seznam 65 sl.

[6]) Připomíná je Slovo отъ sv. Evangelia (*Vladimirov* Поуч. 236), Slovo sv. Jefréma (*Buslajev* Ист. Хр. 533), Izb. Svjatoslavův r. 1073. V Slově sv. otce Kyrilla arc. kypr. о злыхъ дусѣхъ (v Sborníku Женчугъ XV. st.) čteme: „вѣруемь въ потки (въ птицъ) и въ датля и въ вороны и въ синици. Коли гдѣ хощемъ поити, которая переди пограеть,

кобенie, кобленie, кобникъ.[1]) Na hádání z útrob ukazuje i starý termin ѫтробьный влъхвъ v Izborniku Svjatoslavově z r. 1073,[2]) na hádání z potkání různých zvířat častěji se vyskytující termin съряща.[3]) Mimo to podotýká výslovně Saxo Grammaticus, že slovanští kupci na Rujaně řídili své obchodní cesty tím, jaké zvíře potkali.[4])

Jiným důležitým a doloženým způsobem staroslovanského hádání bylo ruské гаданie по пеплу a sice buď z popela sypaného, nač ukazuje Slovo Jana Zlatoústého[5]), nebo podle čar v popeli dělaných, z čehož vznikl všeslovanský výraz *čary, čarodějstvo* (srv. výše str. 208). Saxo nám sděluje, že v Arkoně ženy hádaly, u ohniště sedíce, z čar maně v popelu udělaných, a sice hlavně podle

---

то станемъ послушающе, правая ли или лѣвая. . . .“ (*Buslajev* I. c. 543). Hádání z ptaků (объ кобенi пътичь смотрить) připomíná i Slovo sv. Grigorija o изб. града (*Budilovič* XIII Словъ 243). Dále to zakázal štětínským pohanům Otto bamberský (*Herbord* II. 32). Z Polska uvedl doklady z XV. stol. *Brückner* Kaz. II. 334, 340, 342.

[1]) Кобь — гаданie по птичьему полету или по встрѣчѣ Let. kij. k r. 1068 (Lavr.[3] 165), Feod. Peč. I. 195, Kyrill Jerus. XII. st. 115, (чары дѣяху и коби зьряаху), 255 (коби, вражения или обузы за οἰωνοσκοπία, μαντεῖα, κληδονισμοί), Zlatostruj XII. st. 128 (дияволъ всякыми льстми прѣвабляя ны отъ Бога, трубами . . . . съряшами, кобьми, влшьбами) atd. *Sreznĕvskij* Мат. I. 1240. Srv. i tamže doklady ke кобьникъ — divinator; кобение, кобиниe, кобление — гадание, divinatio už u Grig. Naz. XI. st. (объ кобенi пътичь смотрить), a v Pand. Antioch. XI. st. 178 (вражения и кобения и сонья суета суть), Nikon. Pand. 50 (кощюнословия и кобения). *Sreznĕvskij* I. 1239. Кобникъ a звѣздословецъ je i v staré srbštině (Synt. Vlast. ed. *Novaković* 42, 376). Odtud vzaly původ i pozdější významy stč. *koba — úspěch*, b. кȍба — neštěstí, srb. кȍб, коба, — zlé i dobré tušení, polab. *kúobe* — duch, srv. i slovin. *kobec* — sup, srb. кобац — krahujec (*Berneker* EW. I. 535, *Janko* Pravěk 237). K výše uvedeným dokladům ze Sreznĕvského bych dodal ještě, že i Ústav bělečský (XI. st.) zapovídá kob a hádání z hvězd (*Golubinskij* Ист. р. ц. I.[2] 2, 544). Dále sluší připomenouti, že Šachmatov slovo *кобь* klade mezi přejatá z keltštiny (Archiv sl. Phil. XXXIII. 90).

[2]) 130. *Sreznĕvskij* Мат. I. 382. Dosud to existuje u Rusů a Bulharů. Srv. *Famincyn* Бож. 43, 56 sl.

[3]) Ústav bělečský (*Golubinskij* Ист. р. ц. I.[2] 2, 544), Slovo о ведрѣ v Zlatostruji XII. st. (*Aničkov* Яз. 94), Slovo sv. Grigorija (ed. *Budilovič* XIII Словъ, 243), Slovo св. отецъ како жити христ. (*Ponomarev* Пам. III. 39). Srv. i *Sreznĕvskij* Мат. III. 820 s v. съряща.

[4]) Saxo ed. *Holder* 567.

[5]) Попелъ посредѣ сыплють (*Vladimirov* Поуч. 238).

toho, byl-li počet jejich sudý nebo lichý.[1]) Také hádání ze snů je doloženo.[2]) Mimo to víme, že už tehdy šťastná prognosa hlášena byla stranou pravou (stb. деснъ z десьнъ — pravý), nešťastná levou (лѣвъ, шуй), jak nás poučuje dále vylíčené orakulum koně Svantovitova v Arkoně.[3]) Jiným způsobem věštby bylo i hádání z bílých a černých dřívek.[4]) Rusové (normannští?) na ostrově Chortice zabíjeli v X. stol. kury v obět, ale dříve pomocí nějakých losů nebo kostek hádali, mají-li je pustiti živé či zabiti.[5]) Nejasné zůstávají staré narážky na čáry s mosty, prosvěty, bdělniky, na věšení čechlu a ubrusu,[6]) dále i čáry s měsícem, z nichž vyšla představa, že vědmy, vědi měsíc požírají,[7]) — což, zdá se, jsou všechno různé praktiky hadačské. Není znám však blíže ani postup jednotlivých těchto praktik, ani jejich původ, ani účel. Že se užívalo ke kouzlům i pozůstatků mrtvých, jako se místy dosud děje,[8]) vidno z Besedy Grigorijovy, kde se připomíná zaklínání nad lidskými kostmi.[9]) Později ze XIV. stol. připomíná hádání z ruky, vosku, olova, ohně, vody i vratislavská exhortace, otištěná Brücknerem.[10])

---

[1]) Saxo ed. *Holder* 567: Sed ne feminae quidem ab hoc scienciae genere immunes fuere. Quippe foco assidentes absque supputatione fortuitas in cinere lineas describebant. Quas si pares numerassent, prospere rei prescias arbitrabantur, si impares, sinistri prenuncias autumabant. Na nějaké hádání z popele u Srbů v XI. stol. naráží i Dětmar I. 3. Z Polska doložil z anonymního kázání XV. stol. *Brückner* (Kaz. II. 343) kladení popela na prah při návratu z pohřbu.

[2]) *Vladimirov* Поуч. 239.

[3]) Srv. dále str. 240. K výrazům pravý a levý srv. *Berneker* EW. I. 187, 714, *Janko* Pravěk 237.

[4]) Saxo ed. *Holder* 567.

[5]) Konst. Porfyr. de adm. imp. 9. Také u Germánů bylo známo hádání pomocí losů, na nichž byly vyryty značky (runy jsou však pozdější). Srv. Tac. G. 11 a *Helm* Altg. Rel. 280.

[6]) V Slově Jana Zlat. a sv. Grigorija (*Vladimirov* Поуч. 233, 238). Bílým ubrusem pokrývá se čaroděj u Votjaků (*Michajlovskij* Шам. 110). K pověře o mostech sr. *Zelenin* Русалки 403. Hry „na mosty" zná folklor ruský, polský, slovenský i chorvatský (*Potebnja* Объясненія I. 127 sl.).

[7]) Srv. výše str. 209 a Archiv sl. Phil. V. 689, srv. i 91. K pověře té viz další evropské doklady u *Zíbrta* Seznam 110 sl., 116 sl., 144 sl. Také Dětmar varuje lid, aby nevěřil, že měsíc ujídají čarodějnice (IV. 15).

[8]) Na př. na Slovensku, Pohľady XV. 89.

[9]) *Buslajev* Ист. Хр. 325.

[10]) Archiv sl. Phil. XV. 317 a zde výše na str. 222. K pozdějším slov. praktikám viz i *Zíbrt* Seznam 69, 78 sl., 85 sl., 95 sl., *Lilek* Wiss. Mitth. Bosn. IV. 461 sl., 473, 479, *Aničkov* Яз. 86 sl., 282.

Kněží.

Další stupeň těch, kteří prostředkují mezi lidem a mocnostmi vyššími, jsou kněží, kteří mohli povstati jednak z primárních čarodějů, jednak vedle nich. Příznačným a nutným attributem kněze proti čaroději je právě to, že slouží vyvinutému náboženství, slouží skutečnému kultu bohů s modlitbami, obětmi a slavnostmi, že slouží na vyvinutých a odlišených místech posvátných, pro kult výhradně určených, tedy u oltářů, v chrámech, a konečně i to, že služba jeho je skutečným úřadem, ať už dobrovolně na se vzatým, nebo vůlí jiného naň přeneseným. Následkem toho kněží tvoří v sociálním útvaru kmenových nebo politických celků zvláštní třídu lidí úřadem pověřených, zvláštní kastu kněžskou.

Jak povstal úřad kněžský u pohanských Slovanů a v jakém prvotním poměru byl k rozšířenému volchovstvu, nevíme. Zdá se však, že vznikal samostatně vedle čarodějů, ač ve svém vývoji leckdy s funkcí čarodějů splýval, resp. z magie mnoho přejímal a obdobně praktikoval. Bylať asi i prvotní modlitba hospodářova provázena akty magickými a že později i kněží magických praktik užívali, uvidíme dále. Jak se podobá, byla při starém slovanském zařízení rodovém prvním knězem nebo lépe řečeno prvním stupněm, zárodkem kněze hlava rodiny nebo rodu, při dalším sociálním rozvoji hlava plemene, župy a pro konečnou jednotku kmenovou i náčelník kmene, kníže.[1] Starešina při slavnostech rodových, kníže při slavnostech celého kmene zastupoval lid mu svěřený, on se především modlil za všechny k bohům, on podával oběti prosebné nebo smírné mezi tím, co po obcích čaroději jinými praktikami hleděli se domoci vlády nade světem demonů. Kde však rozvoj náboženských představ došel tak daleko, že si vytvořil nejen individuální bohy vyšší, nýbrž že vytvořil pro ně i zvláštní, příslušně upravená a oddělená místa kultovní s oltáři, chrámy a idóly, do nichž věřící přicházeli častěji dožadovati se pomoci božské a jež proto vyžadovala stálé obsluhy a znalce různých forem kultovních, tam vznikla přirozeně i zvláštní třída sluhů chrámových, na něž se pomalu přenášely všechny kultovní funkce,

---

[1]) Poučné je, že ještě v VIII. stol. kníže velecký zastával funkci kněžskou. Aspoň čteme v annálech Einhardových k r. 789, když se blížil Karel Veliký, že vyšel Dragovit jemu vstříc s průvodem z chrámu (ex templo cum ommibus suis ad regem de civitate processit). Srv. výklad *Wachowského* (Słow. zach. 103). Nelze také podceňovati přechod slova kněz z původního významu panovníka na představitele náboženské vlády v církvi křesťanské.

konané původně náčelníky rodin a plemen. Od hlavního úkolu jim svěřeného, totiž od konání obětí a vzývání bohů, vzniklo staré všeslovanské jméno — *žrec, žьrьcь*, tolik co obětník a zároveň slavitel, chvalořečník bohů, doložený už v nejstarších textech X. a XI. století.[1])

Je nejisto a sporno, dospěli-li pohanští Slované na všech stranách k tomuto stupni náboženského vývoje, jako je nejisto a sporno, měli-li všude vyvinuté chrámy a idóly svých bohů (srv. výše str. 189). Čaroději byli všude, ale zvláštní kněží nejsou doloženi ani u Čechů, ani u Poláků, ba ani v Rusku neuvádějí jich prameny hodnověrné.[2]) Nicméně myslím, že lidí, kteří funkce obětní konali vedle rodových náčelníků, ani v těchto zemích vyloučiti nelze a nevíme o nich jen proto, že jednak o pohanství Čechů a Poláků víme vůbec pramálo, jednak i proto, že se nedomohli zvláštního významného postavení a zvláštní moci. Ale bylo by naprosto nepřirozené, aby při celkovém stavu, v jakém bylo pohanské náboženství slovanské před příchodem křesťanství, a při blízkém styku Čechů a Poláků s vyvinutými jeho formami v Polabí, — Rusko zase mělo styky a příklady na jiných stranách — nebyli se vyvinuli v Čechách, v Polsku a v Rusku zvláštní

---

[1]) Slovo жьрць, жерцъ, жрецъ, жьрьць (жьрчьскıи, жьрчьство, жречество) ve smyslu kněží pohanských vyskytuje se už u Kozmy presb. bulh. v X. st. (ale zde i ve frasi чтеши жрсца Христова, Arkiv IV. 84), v Besedách pap. Grigorija (*Sobolevskij* Мат. 62), dále v nejstarších překladech Písma a u Grigorija Naz. (XI. st.) 11, 87, 88, 219, 270, v Min. r. 1096, Сент. 54, v Ipatěj. let. k r. 1187 atd. (*Sreznĕvskij* Мат. I. 889—890), u Kyrilla Turovského (жерци—*Ponomarev* Пам. I. 134, 161) atd. K etymologickému výkladu slova viz, co pověděno výše na str. 187.

[2]) U Čechů vůbec není starší narážky, u Poláků jen pozdní Długoš (Hist. Pol. I. 47 sl. ed. *Przezdziecki*) uvádí „delubra, flamines et sacra instituta“ (srv. výše celý text na str. 167). U Rusů připomíná velekněze Joakimský letopis (*Samokvasov* Памятн. 8), podle Gustinského sloužil kněz (iерей) Perunovi v Novgorodě (ПСРЛ II. 257, srv. i výše na str. 95 uvedenou zprávu Guagniniho z r. 1581). Vážnější je zpráva o vlivných „čarodějích“ v Rusi u Rosteha (*Harkavi* Сказ. 269, srv. výše str. 214), neboť velká moc jejich (i nad knížaty) ukazovala by spíše na vyšší instituci, než pouhých čarodějů. Sluší podotknouti, že v době Caesara a Tacita ani Germáni neměli kněží (BG. VI. 21: neque druides habent, qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student), což ovšem značí jen kněžské kasty organisované podobné druidům. Jinak o existenci kněží jednotlivých, jako vykonavatelů obětí a věšteb, nemůže býti u nich pochyby (*Helm* Altg. Rel. 289).

obstaravatelé kultovních potřeb, když kultovních středisk, svatyň a kultovních slavností jim odepříti nelze. V Kijevě víme na př. o velkých obětištích a o obřadném obětování lidí, — což se sotva dálo bez stále k tomu určených zřízenců. Ovšem toho stupně vývoje, významu a té moci, jaké dosáhli u Slovanů baltických a polabských, kněží u ostatních Slovanů nikdy neměli a proto také v pramenech vedle lidu, vladyk a knížat nevystupují.

Jako mocná, třebas nečetná kasta objevují se kněží jen u Slovanů polabsko-baltických. Prameny je zovou často prostě jen *ministri* nebo *domestici*, t. j. sluhové chrámů a božských idólů,[1]) ale moc jejich a pompa, s jakou vystupovali, byla veliká. Nebylo sice nějaké jednotné organisace kněžské na celé oblasti polabsko-baltické, ba ani pro větší svazy kmenové nemůžeme o takovéto celkové organisaci mluviti. Byla vždy jen pro jednotlivé kultovní okrsky. Kněží v takovýchto okrscích závodili mezi sebou o to, kdo má lepšího, vyššího, t. j. mocnějšího boha a celá činnost jejich nesla se především za tím cílem, aby pomocí různých praktik a vlivů na lid působících povýšil každý svého boha nad okolní. To se dařilo tam, kde bylo vůbec větší politické nebo kulturní centrum, zejména kde toto centrum docílilo silné politické moci a vlády nad řadou kmenů, jako vidíme v XI. století v Retře, nebo ve XII. na Rujaně a v Štětíně. Nepochybuji však, že i jinde po menších oblastech a kmenech hleděli kněží utvořiti zase menší župní nebo kmenová kulturní střediska nad ostatní hrady povýšená[2]), s hlavním bohem župním nebo kmenovým, jež se nalézala buď při hradu hlavním, nebo na jiném význačném a tradicí posvěceném místě, především na vynikajících kopcích. Takovýmto lokálním centrem byla také podle svědectví Dětmarova hora Sobotka, dříve Slęz ve Slezsku, blíže hradu *Němci* (*Nemzi*) zvaného, která byla v X.—XI. stol. pověstná nejen svou výší, ale i hlučnými slavnostmi náboženskými, konanými na jejím vrcholu.[3])

[1]) Tak Dětmar VI. 24 (17), VIII. 64 (VII. 47), Saxo ed *Holder* 575, 577 (jinde též *sacerdos* 565 sl.), *flamen* 567. Ebbo říká *sacerdos* nebo *pontifex* (II. 2, 7, 13, III. 6, 8, 15, 16), Herbord *sacerdos* (III. 16, 18, 24), Helmold užívá slova *flamen* nebo *sacerdos* (I. 6, 36, 39, II. 12, 52).

[2]) Vedle dále podrobně doložených institucí kněžských v Retře, Arkoně, Korenici a Štětíně připomínají se ještě kněží nějaké bohyně lutické k r. 1017 (Dětmar VIII. 64 [VII. 47]), ve Volgastě (Ebbo III. 8), v Stargardu kněz Provův, jménem Mike (Helmold I. 69), v Polabsku kněží bohyně Sivy (tamže I. 52).

[3]) Dětmar VIII. 59 (VII. 44) k r. 1017: Posita est autem haec (civitas)

O organisaci instituce kněžské mnoho nevíme. Zejména neznáme dobře, jakým způsobem se zřizovala, resp. udržovala, zda děděním úřadu, či adoptací, či volbou a za jakých podmínek a pravidel. Lutičtí kněží, zdá se, byli voleni sněmem.[1]) Pokud se počtu týče, bylo kněží někde po jednom, na př. v Štětíně u každé kontiny[2]) — a to bylo asi pravidlem — jinde při větším chrámě bylo jich více[3]) a při znamenitých svatyních, jakou byla na př. arkonská nebo stargardská, stál v čele jich kněz vrchní, velekněz — *maior* (srv. někdy odlišování slova *pontifex* a *sacerdos* a *flamen, minister*), jehož moc a vliv byla někdy tak veliká, že zastiňovala i knížecí. Tak bylo zejména v Arkoně v XII. stol., kde podle slov Helmoldových velekněz byl více ctěn než kníže, jenž i s lidem na jeho rozhodnutí byl vázán,[4]) kde sám svolával sněm i s knížetem,[5]) kde vyjednával s nepřáteli o podmínkách míru[6]) a kde velel i družině 300 jezdců k obsluze chrámu určených.[7]) Kněz vystupoval také s příslušnou vážností a nádherou, aby lidu imponoval. Když c. r. 1122 Štětínští viděli sv. Bernarda, jenž jako služebník boha křesťanského přicházel bos a chud, divili se, jak

---

in pago Silensi, vocabulo hoc a quodam monte nimis excelso et grandi olim (sibi) indito; et hic ob qualitatem suam et quantitatem cum execranda gentilitas ibi veneraretur, ab incolis omnibus nimis honorabatur. Hora sluje *Zlenc* a *Zlenz* ještě v listině vévody Boleslava II. a Jindřicha II. r. 1247, a *mons Silentii* v bulle Eugenia III. r. 1148 (*Tzschoppe-Stenzel* Schles.-laus. Urk. 310—311, Jaffé² II. 2998.)

[1]) Aspoň dí Dětmar VI. 24 (17) o Retře: „ad haec curiose tuenda ministri sunt specialiter ab indigenis constituti". V VIII. stol., zdá se, ještě kněze zastupoval kníže sám. Srv. výše str. 230. Wachowski myslí, že i v Arkoně kněží byli voleni sněmem (Słow. zach. 182).

[2]) Herbord II. 33.

[3]) Na př. v Retře (Dětmar VI. 24 (17).

[4]) Helmold I. 6: flaminem suum non minus quam regem venerantur; I. 36: maior flaminis quam regis veneratio apud ipsos est. II. 12: rex apud eos modicae estimationis est comparatione flaminis . . . ille ad nutum sortium, porro rex et populus ad illius nutum pendent. *Wachowski* se domnívá (Słow. 182), že velekněz byl jen sněmu a do jisté míry zodpověden. Také jinde byly moc a vliv kněží nemalé. O účastenství kněží na sněmu volínském a štětínském podávají nám zprávy životopisci Ottona bamberského (Ebbo II. 1, III. 16). Srv. *Wachovski* l. c. 204.

[5]) Helmold II. 12.

[6]) *Helmold* I. 38 (k r. 1125).

[7]) Saxo l. c. 566. Podle pozdní Hist. episc. Camin. (Scr. rer. germ. II. 507) byly prý na Rujaně tři třídy kněží.

může kněz boha nejvyššího takto se představovati.[1]) Patrně pohanští kněží předních bohů domácích vystupovali s náležitou pompou, aby na lid působili, s čímž se ostatně shoduje vše, co víme i o vnitřní nádheře a výzdobě chrámu a o manipulacích při obětech a orakulích.

Jiné chrámy Svantovitovy na Rujaně měly už méně mocné kněze — „minoris potentiae“ podle slov Saxonových.[2]) Také o korenických, jasmundských a volínských nic zvláštního neslyšíme. V Štětíně byli čtyři kněží, po jednom u každé kontiny, ale poněvadž Ebbo a Herbord mluví i o vrchním,[3]) byl to patrně kněz hlavní svatyně Triglavovy. Také háj Provův u Stargardu měl podle Helmolda svého kněze.[4]) Více o organisaci známo není. Jen bych podotkl, že se dříve namnoze organisace a stupně slovanských kněží ztotožňovaly s litevskými, kde byl velkým knězem známý *krive*[5]) doložený ovšem teprve pramenem velmi pozdním (Petrem z Düsburga). Není však důvodu k přenášení poměrů litevských k Slovanům.[6])

Živi byli kněží, poněvadž se patrně výhradně věnovali obsluze idólů a chrámů, jen z příspěvků, které lid jim, resp. chrámu a bohu přinášel a které byly ovšem tím větší a tím hojnější, čím více chrám vynikal. O arkonském Svantovitovi víme, že mu platili nejen muži a ženy ranští po penízi a třetinu z kořistí válečných mimo mnohé skvostné dary votivní, že mu odevzdávali desátky také všichni Ranům poddaní kmenové i cizí kupci, kteří za obchodem přicházeli na Rujanu, nýbrž i sousední panovníci slovanští.[7])

---

[1]) Ebbo II. 1. Otto bamberský to už znal lépe, a vždy se ustrojil do parády, když vstupoval do pohanského města.

[2]) Saxo ed. *Holder* 567.

[3]) Ebbo III. 1 (summus idolorum pontifex) III. 20 (maior ille pontifex idolorum). Cf. III. 16. (ponfifex).

[4]) Helm. I. 83.

[5]) Srv. A. *Měržinskij* О народномъ жрецѣ огня Криве (Труды IX. арх. с. Vilno I. 246—259) a Żródła do mit. litewskiej. Varš. 1892. *Brückner* však popírá jeho existenci, a „*krive*“ vykládá za krivuli (palici právní). Litva 19, 57.

[6]) Učinil tak už *Hartknoch* a po něm *A. Masch* (Diss. de sacerdot. vet. pruss. 146—150).

[7]) Srv. Helmold I. 6, 36, 38, 52, II. 12, Saxo Gram. ed. *Holder* 566 (hanc itaque statuam, tocius Sclaviae pensionibus cultam, finitimi quoque reges non absque sacrilegii respectu donis prosequebantur. Quam inter ceteros etiam rex Danorum Sueno propiciandi gracia exquisiti cultus poculo veneratus est . . .

Ba i křesťanský dánský král nescházel mezi dárci. Tím se hromadily v chrámu Svantovitově ohromné poklady, zejména zlata a stříbra, kterými disponovali kněží,[1]) a které ovšem musili při výkupech míru a zejména r. 1168 při vyvrácení chrámu odváděti do rukou dánských.[2]) Také o štětínských chrámech čteme, že jim aspoň Pomoří odvádělo desátky z kořistí válečných.[3]) K bezprostřední denní výživě sloužily však kněžím obětní dary, od lidu idolům k jídlu a pití předkládané, které bohové do druhého dne snědli (zmizely totiž), jak kněží v Gockovu lid ujišťovali.[4]) Jen chudý strážce posvátného ořechu v Štětíně živil se pouze z jeho plodů.[5]) Že také v Novgorodě předkládali Perunovi jídla, která „požíval", svědčí následující výrok tradice zachované v novgorodském letopisu: „Перунище до сыти еси ѣлъ и пилъ а нынѣ прочь плови!"[6])

Vůbec kněží oplývali statky pozemskými a měli proto velký vliv společenský a politický. Boj s křesťanstvím byl pak ovšem na mnoze jen bojem o ztrátu nebo udržení této moci, jak dobře vidíme na př. ve Štětíně ze zápasů kněží s Ottonem bamberským. Proto není divu, když přicházeli biskupové a odstraňovali idóly, které byly podkladem vší moci a všeho bohatství kněžské organisace, že se tato v první řadě bouřila — „questus sui gratia", — jak praví dobře Ebbo[7]) a když už nemohla docíliti úplného návratu k starým poměrům, hleděla místy prosaditi aspoň, aby vedle

[1]) Helm. I. 36, 38, Saxo l. c.

[2]) Saxo l. c, 572 (simulacro cum omni sacra pecunia tradito). Srv. také ohromné výkupné Jindřichovi r. 1125 (Helm. I. 38).

[3]) Herbord II. 32.

[4]) Ebbo III. 10: „Sacerdotes vero idolorum seditionem conflare moliebantur questus sui gratia. Nam ut in Daniele propheta legimus cottidie fercula et pocula diversi generis copioso apparatu simulacris illis vasta mole prominentibus exhibebantur, quae omnia sacerdotes, cum amicis suis clanculo ingressi, absumebant et a diis commesta asserebant." Proto asi také při rozboření chrámu tohoto vylétla z trosek spousta much. (Ebbo III. 11).

[5]) Ebbo III. 18.

[6]) Srv. výše str. 95. (ПСРЛ. III. 207.)

[7]) Ebbo III. 10. Tamže III. 1 praví se „commoti sacerdotes prioris pompae delicias cottidie sibi descrescere videntes populum ad idolatriam questus sui gratia revocarent." Srv. i III. 6. O odporu kněží srv. ještě další zmínky u Ebbona II. 13, III. 6, 15—17, 20, u Dětmara VIII. 64 (VII. 47), Helmolda II. 12, Herborda III. 14, 18, 24.

chrámu křesťanského zůstala státi svatyně boha starého a aby lid oba ctil a oběma dary přinášel.[1])

Jiným zjevem, který dosvědčuje, jak dovedli kněží uplatniti svou moc proti moci davu nebo moci knížecí, je *právo asylu*, které poskytoval proti všem okrsek chrámu nebo posvátného háje každému, kdo se do něho utekl. Ba dočítáme se, že podobné právo u polabských Slovanů platilo v dobách válečných i pro nepřítele.[2]) Tím ovšem nechci říci, že je pouze kněží vymyslili, že nevězelo v prastaré představě, kterou zříme i jinde už na primitivních stupních náboženství.

Prostředky, kterými kněží operovali a působili na lid, byly přiměřeně rafinované. Vymýšleli různé funkce a attributy bohů, tvořili formu jejich kultu, řídili oběti a slavnosti, ale čím se hlavně obírali a čím nejvíce vlivu nabývali, — bylo organisované *věštění*, přejaté z magie čarodějů.

Kult bohů a spojené s tím oběti byly způsobu různého. Vedle prostých denních obětí a modliteb významné byly zejména občasné velké slavnosti chrámové a spojené s tím vzývání, modlení, chvalozpěvy a oběti velké, občas i krvavé, lidské. Byly to slavnosti, k nimž putovali především ovšem příslušníci okrsku kultovního, kmene nebo svazu politického, v jehož středisku se chrám nalézal, ale mimo ně zajisté i slovanský lid z daleka široka. Srv. výše na str. 232 uvedenou zprávu Dětmarovu o slezské Sobotce. Vedle toho máme zprávy o slavnostech v Havelbergu, při nichž celý hrad byl okrášlen,[3]) dále o slavnostech v Julíně a Pyrici s hostinami, hrami a tanci,[4]) o slavnostech v kontinách štětínských[5]) a v zemi vagerské u háje Provova.[6]) Aby se pak shromáždění věřící posílili ve víře v moc svého boha a odnesli si domů dojmy co nejsilnější, o to se kněží uměli postarati výborně. Zajisté že při těchto příležitostech vystupovali s největší pompou, s tajemnými gesty a tajným mumláním,[7]) nebo zase se slavnostními

[1]) Tak bylo v Štětíně (Ebbo III. 1, Herbord III. 16).

[2]) Helmold I. 52, 83.

[3]) Ebbo III. 3. (konala se v květnu na počest Gerovitovu).

[4]) Ebbo II. 1, Herbord II. 14. V Julíně byla na počest „kopí Juliova" počátkem léta velká slavnost s hrami a tanci (Ebbo III. 1: ludi, saltationes paganico more, comessationes multiformi apparatu).

[5]) Herbord II. 32.

[6]) Helmold I. 83.

[7]) Srv. Slovo Hilarionovo o законѣ (*Ponomarev* Пам. I. 68): „гугняхом языки нашими моляще идолы," nebo Dětmar VI. 24 (17).

zpěvy, k čemuž občas přistupovaly i různé zázraky. Čteme-li na př., že v Julíně v jedné svatyni byla „*olla Vulcani*", kterou domácí zvali řeckým ohněm, nebylo to jistě nic jiného, než od kněží používaná machinace se zázračným ohněm, uvádějící věřící v úžas.[1]) Jindy zase, když bylo potřebí, ustrojil se kněz sám jako bůh a objevil se někde v lese prostému člověku a jeho prostřednictvím působil na ostatní.[2]) K všemu tomu velice přispívala i bohatá výzdoba chrámů s drahocennými a purpurovými oponami, malbami a řezbami na stěnách[3]) a zejména samy obrazy bohů ze vzácného materiálu, v nadlidské velikosti a s podivnými formami a attributy předvedené tak, aby vzbudily strach, úžas i obdiv zároveň, — slovem, aby effekt na lid byl co největší. Mám za to, že i polykefalism baltických idólů, i attributy jejich výše popsané, — že vše bylo jen výplodem kněžských výpočtů. Úcta k chrámu a idólu zvětšována byla uměle i tím, že lid vůbec nesměl do vnitra, ba někde ani do nádvoří (ochozu) chrámového.[4])

O obětech a o tom, co se obětovalo, pojednali jsme už dříve na str. 183, ale zde mi zbývá obrátiti se ještě k jednomu abnormálnímu druhu, který na mnoze padá na vrub pohanského kleru. Jsou to *oběti lidské*, které zajisté nejraffinovanějším effektem působily na massu lidu a které můžeme doložiti z jihu, z východu a i ze západu Slovanstva.

Na Balkáně u slovanských Bulharů vzpomíná jich Kozma presbyter v Slovu proti heretikům[5]) a některé tradice a survivaly obyčejů lidových ukazují, jak se zdá, že lidských obětí jiného druhu užívalo se i při některých obyčejích, na př. při zakládání staveb, domů i mostů.[6]) Z Rusi doloženy jsou oběti lidské především

---

[1]) Adam II. 19: Ibi est olla Vulcani, quod incolae Graecum ignem vocant, de quo etiam meminit Solinus. (Tento c. 5 mluví o Aetně, zasvěcené Vulkanovi). Že ve Volíně byli Řekové častými hosty, dosvědčuje Adam II. 19.

[2]) To se stalo r. 1128 ve Volgastě (Ebbo III. 8, Herbord III. 4). Srv. výše citát na str. 224.

[3]) Srv. popis chrámu v Retře, Arkoně, Štětíně výše na str. 133, 137, 150.

[4]) Helmold I. 83.

[5]) Кто не веселится видя кресты на высокыхъ мѣстѣхъ стоящи на нихъже преже жряху бѣсомъ человѣци, закалающе сыны своя и дшери! (ed. *Kukuljević*, Arkiv IV. 75). Zpráva o Krumovi nemusí se přirozeně týkati zvyku slovanského (Sym. Logotheta ed. Bonn. 612).

[6]) Srv. *Jireček* Gesch. Serb. I. 168, Cesty 277, 444, *Trojanović* Жртвени об. 50, *Smiljanić* Прегл. геогр. IV. 139, *Zíbrt* Seznam 125, *Máchal*

Kijevským letopisem, vyprávějícím, že pohanští Kijané vodili své syny a dcery na oběti idolům, stojícím na chlumu vně dvorce knížecího — „и осквернися кровьми земля Руска и холмо-тъ" — dodává letopisec.[1]) Zprávě této sice St. Rożniecki nedůvěřuje[2]) a text se vskutku příliš shoduje se slovy Kozmovými, nicméně ji dostatečně potvrzují zprávy jiné, neodvislé. Tak předně letopis sám ještě jednou zaznamenává konkretní případ takovéto oběti losem určené k r. 983,[3]) dále je potvrzuje u pohanského lidu ruského metropolita kijevský Hilarion,[4]) naráží na ně Kyrill Turovský,[5]) vladimirský biskup Serapion v XIII. stol.[6]) a konečně je u Rusů výslovně připomínají i dva arabští autoři X. stol. Kardízí a Ibn Rosteh.[7]) Poslední vykládá, že, jestliže v Rusi čarodějové přikáží oběti lidské nebo zvířecí, je nutno rozkazu toho uposlechnouti. Čaroděj, vzav člověka, event. zvíře, hodí mu oprátku na šíji, pověsí obět na břevno a škrtí, dokud nevydechne, pravě, že je to obět bohu podaná. Zabíjení lidí starých přikazovali volchvové ještě r. 1024.[8]) Autor pozdního Gustinského letopisu vykládá i házení Morany do vody za survival pohanských obětí, o čemž se ostatně ještě dále zmíníme.[9])

Z Polska není o lidských obětech starých, věrohodných zpráv, jen Długoš zmiňuje se o obětování zajatců[10]) a i v pověsti o Vandě

Nákres 93, *Ploss* Kind II. 249, *Voráček* Sl. Sborník II. 507, 533, *Fr. Krauss* Das Bauopfer bei den Südslaven (MAG. Wien XVII. 1887), *Sumcov* Культ. пер. § 26, 27. Srv. i Этн. Об. 1889. II. 157, III. 154.

[1]) Lavr.[3] 77. Srv. celý citát výše na str. 94.

[2]) Archiv sl. Phil. 1901, 505. Normanští Rusové a Skandinavci vůbec měli je ovšem také. Srv. *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 1. 151.

[3]) Lavr.[3] 80. (мечемъ жребий на отрока и дѣвицю; на него же падеть, того зарѣжемъ богомъ).

[4]) V Poučení o zákoně *Ponomarev* Пам. I. 67: „Уже не идолослужителе зовемся . . ., уже не капищъ съграждаемъ . . . уже не закаласмъ бѣсомъ другъ друга но Христосъ за ны закалаемъ бываетъ".

[5]) *Ponomarev* Пам. I. 136 (На Ѳомину недѣлю: Отселе бо не прiемлеть адъ требы закалаемыхъ отци младенець).

[6]) *Buslajev* Ист. хрест. 496 (волхованию вѣруете и пожигаете огнем невиныя человѣкы и наводите на всь миръ и градъ убийство).

[7]) Kardízí ed. *Bartold* 123, Rosteh *Harkavi* Сказ. 269.

[8]) Srv. výše str. 216, 223.

[9]) ПСРЛ. II. 257.

[10]) Hist. Pol. I. 47, 48 (ed. *Przezd.*). Také u Germánů obětovali hlavně otroky a zajaté nepřátele. (Tac. G. 9, Cap. Caroli de part. Sax. 9, lex Fris. add. 42). Srv. *Helm* Altg. Rel. 292 sl. a *Mogk E.* Die Menschenopfer bei den Germanen. Abh. kgl. sächs. Ges. XXVII. (1909), 603.

jsou toho snad stopy;[1]) totéž platí o Čechách.[2]) Za to víme opět více o Slovanech polabských. Oběti lidské připomínají se občas výslovně před Svantovitem arkonským,[3]) před Svarožičem v Retře,[4]) před Pripegalou v Polabí[5]) a i na jiných místech méně pověstných.[6]) Když r. 1066 zajali Lutici šedivého biskupa Jana z Meklenburku, usekli mu ruce i nohy a hlavu na oštěp nabodnutou přinesli do Retry v oběť Radogostovi.[7]) Titíž obětovali r. 990 kdesi před branami slezského hradu jakéhosi vůdce polského, kterého jim dal český Boleslav.[8]) Obětování mnichů křesťanských na oltářích vzpomíná i Adam s Helmoldem.[9]) Právě citovaný list arcibiskupa magdeburského Adelgotta z r. 1108 vyličuje názorně, jak kněží Pripegalovi misky plné lidské krve zdvihali před oltářem a volali: „Radujme se, Kristus je poražen!" a v listu Brunonově k Jindřichu II. z r. 1008 naráží se na totéž slovy: „qui pascuntur humano sanguine diabolica vexilla?"[10])

Ale nejhlavnějším a nejpůsobivějším aktem při všem tom byly různé machinace s *orakuly*, kterými se při výročních slavnostech předpovídala úroda a vůbec příznivý nebo nepříznivý ráz budoucího roku, nebo zase ve zvláštních případech výsledek války (mimo věštby k účelům soukromým). Věštění při obětech bohům připomíná u Slovanů už Prokopios;[11]) bylo to také všude u nich, jak jsme už výše viděli (str. 224), ale nikde v takové míře,

---

[1]) *Bielowski* MPH. II. 170, 258, 424.

[2]) Srv. dále zprávu o Boleslavovi u Dětmara IV. 13 (9).

[3]) Helmold I. 52, II. 12 (ročně losem ustanovený křesťan).

[4]) Dětmar VI. 25 (18), Helmold I. 23.

[5]) List arcib. mekl. z r. 1108 (Archiv sl. Phil. VI. 223). Srv. zde výše str. 155.

[6]) Helmold I. 52 zmíniv se o Provovi, Sivě a Radogastovi, mluví dále o obětech a dodává o Slovanech vůbec: „plerique etiam de hominibus christianis, quorum sanguine deos suos oblectari, iactitant." Obecný zvyk obětí lidských připomíná i zmíněný list arcib. meklenburského. K Pomoří srv. Ebbo III. 6.

[7]) Helmold I. 23, Adam III. 50. Také dva čeští missionáři byli patrně v Retře bohu obětováni (Adam III. 18, schol. 71).

[8]) Dětmar IV. 13 (9).

[9]) Adam III. 49, Helmold I. 22.

[10]) *Bielowski* MPH. I. 226.

[11]) Prokopios III. 14 (τάς τε μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται).

jako u polabských Slovanů. Zde právě pomocí orakulí nabyli kněží velkého, často rozhodujícího vlivu i na řízení celého kmene a státu.

Věštecké praktiky byly různé. Svantovitův idól v Arkoně, jehož orakula byla ve XII. stol. podle svědectví Helmoldova nejlepší, nejúčinnější (efficacior in responsis) a kamž z té příčiny chodili pro věštby ze všech slovanských zemí,[1]) měl v nádobě (rohu), jejž v ruce držel, nalitého vína. O velké slavnosti po žních, spojené s mnoha obětmi, vzal kněz nádobu z rukou sochy a ze stavu vína zbylého v ní předpovídal úrodu budoucí, načež zbytek vylil k nohám sochy a naplnil znovu za vzývání boha a modliteb. Mezi dary obětovanými vynikal zejména obrovský medový koláč z výši člověka; za něj se kněz postavil a tázal se lidu, zdali ho vidí, načež znovu prosil za úrodu, přeje lidu, aby ho za rok neviděli.[2]) Z naplněných kraterů věštilo se i ve Štětíně.[3])

Nejvíce rozšířeno bylo však v Polabí věštění pomocí koní, bohům zasvěcených a pomocí kopí do země vetknutých.[4]) Svantovitova koně v Arkoně vodili kněží přes řadu skřížených kopí, zapíchnutých do země. Přestoupil-li přes ně vždy pravou nohou, znamenalo to dobrý výsledek války, jinak špatný.[5]) Podobně věštili s černým koněm Triglavovým v Štětíně, který rovněž předpovídal výsledek války, kráčeje v plné výstroji sem a tam tři-

---

[1]) Helmold II. 12, 52. Srv. výše str. 137.

[2]) Saxo Gram. ed *Holder* 565. Srv. překlad doslovný v přídavku. Jest však zajisté nesmírně zajímavo, že se zvyk zcela obdobný zachoval po dnes na různých místech Slovanstva. Tak v jihozápadní Rusi otec schovává se za koláč vánoční, ptá se ženy nebo dětí, vidí-li ho, a soudí z toho na budoucí žeň (*Čubinskij* Труды III. 438, *Šejn* Мат. I. 2. 607, *Srezněvskij* Зап. арх. общ. V. 176). Podobně vykládá *A. Ilijev* bulharské pořekadlo o zadušnicích. Pop se ptá za chleby: „Видители ме селяци?" (Надъжда I. 19, St. Zagora 1900. Srv. Věstník sl. star. a fil. II. 286 a *Karavelov* Пам. 13) a také hercegovský dotaz vánoční „милам ли се?" (za vánočním koláčem) sem patří (*Karadžić* Lex. s. v. милати се). Srv. *Leger* Myth. 82, *Máchal* Bájesloví 128 sl., *Afanasjev* III. 745, *Bystroń* Zwyczaje żniw. 263 a analysu obřadu tohoto u *Huberta* a *Mauss* Mélanges d'histoire des relig. Paris 1909, 93—100.

[3]) Herbord II. 32.

[4]) Věštění pomocí koní, chovaných v chrámech, praktikovali i Germáni (Tacitus G. 10, *Helm*, Altg. Rel. 279, 288), ale bylo obvyklé i jinde v středověké Evropě, jak svědčí XIII. záhlaví (de auguriis vel avium, vel equorum) vatikánského Indiculu VIII. stol. a jiné ještě doklady středověké. Srv. *Zíbrt* Seznam 65, 69.

[5]) Saxo l. c. 567.

kráte přes devět na zemi rozložených kopí, loket od sebe. Dotkl-li se jich, bylo dobře, nedotkl-li — zle.[1]) V Retře zase nejdříve kněží zakopali, šeptajíce tajemná slova, do země jakési losy (patrně dřevěné), pokryli je trávníkem; potom vedli koně Svarožičova za stálého vzývání přes špičky dvou zkřížených hrotů kopí do země zastrčených a jestliže se výsledek — jak jej vlastně zvěděli, nevíme — shodoval s výsledkem losů, byla teprve věštba dobrá a mohlo se podle ní jednati. Mimo to se v Retře ukazoval občas v jezeře, u něhož svatyně ležela, velký kanec s bílými, lesklými kly, rozvaluje se za strašného zemětřesení v bahně jezerním; to znamenalo dlouholeté, domácí války.[2])

Jiné formy orakulí shodovaly se zase s těmi, jež i lid sám nebo s pomocí čarodějů prováděl. Sem spadá zejména ptakopravectví, o němž se na př. Herbord zmiňuje ve spojení se zrušením svatyň štětínských,[3]) dále věštění pomocí dřev na jedné straně bílých, na druhé černých[4]) a pod. srbští Daleminci v okolí Míšně hádali v XI. stol. z posvátného jezera pomocí krve a popela.[5]) Že při tom kněží, rovněž tak jako jinde čarodějové, užívali vytržení a extasí, které teprve na lid působily pravým dojmem, slyšeli jsme už výše na str. 234, 237 a máme i několik narážek v životopisech Ottona bamberského, kde jsou zprávy o viděních, o křečích, o ztrnulosti, do nichž kněží pomořští upadali. Průvodci biskupovi v tom ovšem omylem viděli trest boží, i když to byly záchvaty extase umělé.[6])

Za takových okolností není divu, že když přišli křesťanští missionáři a chtěli lid pohanský převésti k nové víře, musili mu

---

[1]) Herbord II. 33. Srv. dále i Monach. priefl. II. 11 (*Bielowski* MPH. II. 135). Srv. výše str. 150.

[2]) Dětmar VI. 24 (17). Srv. k tomu rozšířenou pověru o přeměně čarodějů v kance u *Klingera* Животное 341.

[3]) Herbord II. 32.

[4]) Připomíná Saxo l. c. 565 v Arkoně. Také Herbord II. 33 vedle orakula s koněm připomíná v Štětíně jakýsi další druh věštby pomocí dřev (aliae ligneae calculationes), ale blíže ho nevysvětluje. Tento druh věštby znám byl v celé středověké Evropě (srv. *Zíbrt* Seznam 80) a také na Litvě se připomínají tato dřívka *burti* (*Brückner* Litwa 77). Snad je to totéž hádání z prutů, které u Skythů připomíná Herodot (IV. 67) a u Alanů Ammianus Marcellinus (XXXI. 2, 24), u Germanů Tacitus (G. 10), a které Marco Polo připomíná u Džengischána. Srv. *Peisker* Bez. 40. Pouštění bílých a černých kaménků praktikovali Skythové podle Filarcha frg. 69 (*Latyšev* I. 437).

[5]) Dětmar I. 3.

[6]) Herbord II. 34, III. 4, 16, 24.

ukazovati také všelijaké zázraky, aby dokázali, že bůh křesťanský je ještě lepší a mocnější. Máme o tom zprávy nejen ze sousedního Dánska a Pruska, nýbrž i z missií k Slovanům. Zmíním se o tom znovu dále v stati o zániku pohanství.

Kulty a slavnosti výroční.

K pohanskému kultu a tudíž do staré mythologie slovanské náležela ještě řada slavností nebo obřadů v určitých dobách konaných, které z větší části jsou zřejmě, buď slavnosti kosmologické, vztahující se na důležité zjevy výroční a přírodní, na př. na příchod jara a konec zimy, na slunovrat zimní a letní, nebo zřejmé slavnosti na počest duší zemřelých předků, především slavnost obětí jim přinášených. Některé z nich spojují však podle všeho obé, na př. rusadla. Je v nich i podklad kosmologický, určitá výroční doba i podklad manistický, slavnost na počest duší.

Slavnosti podkladu kosmologického vznikly vesměs z podnětů hospodářských. Ať běželo o dobu slunovratu, ať o příchod jara, o dobu sklizně letní, všude to byl především hospodářský moment, který vedl společnost k tomu, aby buď slavností prosebnou — před úkolem hospodářským, nebo radostnou a děkovnou — po skončení hlavního hospodářského výkonu obraceli se k demonům a bohům ovládajícím ty síly přírodní, které přicházely v úvahu. Bylo to především slunce, jehož vliv byl nejsilnějším faktorem hospodářským. Odtud vznikl zvýšený význam slunečních demonů a bohů, odtud i význam výročních slavností, které se z největší části vztahují na důležitá období ve vývoji dráhy sluneční, zejména k době obou slunovratů, ale také k počátku sluncem znovu oživené přírody — jara, a k době, kdy slunce dokonalo svůj úkol hospodářský — k letní a podzimní sklizni.[1]) A všechny tyto kulty nejsou původně než jistý druh čarodějných aktů, které měly působiti na síly kosmické, aby se docílily příznivé výsledky hospodářské, tedy úroda. Jsou to vesměs survivaly kultů z dob, kdy náboženství stálo na stupni nižším a spočívalo hlavně na magii, přírodu domněle ovládající a kdy se především ctili a zaklínali demoni skupiny vegetační.[2])

---

[1]) Srv. *Aničkov* Яз. 289 sl.

[2]) Srv. *Wundt* Völkerpsych. IV. 1. 503. Jak hospodářské zájmy byly v čele všeho kultu a vůbec poměru člověka k bohu, vidíme výborně z li-

Jinak však nutno už předem říci, že, bylo-li obtížno proniknouti občas do staroslovanského světa demonů a bohů, jest neméně obtížno vniknouti do detailů těchto výročních slavností a je vysvětliti. Jsme zde totiž téměř výhradně odkázáni na kulty známé z pozdějšího folkloru slovanského, a v něm zůstává stále ještě takové množství látky nezpracované, staré domácí obřady magické, zaklínací jsou tak pomíšeny s různými vlivy cizími, zejména antickými, germánskými i orientálními, dále pak takové variace věcné, časové i místní, — také křesťanství, přinesši nový kalendář se ctěním svatých, působilo silně na přemístění i nové vypravení starých pohanských svátků, — v něm je, slovem, ještě tolik systematické práce k vykonání, že přijíti na kloub tomu, co z toho všeho smíme projektovati do pohanské víry slovanské, jest z části nemožné. Staré zprávy dotýkají se těchto slavností jen zřídka a docela povšechně, obyčejně pouhým jménem nebo povšechnou zmínkou o jakési slavnosti, bez bližšího udání, jaká byla.

I. Slavnosti zimní. Koleda.

Koleda je obyčej, při němž v zimě a sice od Vánoc do Nového roku chodí se od domu k domu s *koledou*, t. j. ustrojenou figurou prositi za příslušných říkadel a písní, které se také označují slovem koleda. Ustrojená figura uchovala se při zvyku ještě v Rusi a Srbsku. V Čechách a na Moravě toho již není, ale máme zprávy, že i zde ještě v XVI. století nosili ustrojenou koledu — ,,děťátko"[1]). Jinde se aspoň v zpěvech personifikuje, na př. v refrainu bulh. písní (коледо, мой коледо!).

Koleda je u Slovanů dávný zvyk, připomenutý jako zvyk dob pohanských nejen v bulharském překladu západního poenitenciálu merseburského v Euchologiu sinajském z IX. stol.,[2]) ale

tevských (žmudínských) tradic, zachovaných ze XVI. stol. Łasickým (Jak. Łaskowským) a vyložených u *Al. Brücknera* Litwa 100—103.

[1]) Ke koledám vůbec srv. *Máchal* Nákres 189 sl., *Afanasjev* П. в. I. 717, *Sumcov* Культ. пер. 130, *Miklosich* Christl. Term. 22, *Potebnja* Объясненія малор. пѣсень (Varš. 1883), II. 33 sl., *Petropavlovskij* Коляды и Купало въ Бѣлороссіи. 1908, *Voráček* Slov. Sborn. 1887. 1 sl., *Arnaudov* Сп. Бълг. Ak. 1913. VI. 117, *Marinov* Нар. вѣра 278 sl., 311 sl., *Zíbrt* Výroční ob. 260 sl., Veselé chvíle v životě lidu č. VII. Praha 1910. 8 sl. Hlavní prací zůstává stať *N. Veselovského* Румынскія, слав. и греч. коляды. (Разыск. VII. v Зап. Акад. Н. XLV. 1888. 97 sl.).

[2]) Запов. Euch. čl. 24: Яште кто въ 1 денъ идеть на колѧдѫ еноуаръ, ѣкоже прьвѣе погани творѣахѫ (v lat. poenit. merseb. 32: Si quis, quod in Kalend. Januarias multi faciunt, quod adhuc de paganis

i v ruském Ústavu bělečském (заповѣдь св. отецъ) z XI. stol.[1]) Jinde je teprve později doložen.[2]) Byl tedy u Slovanů už na samém přechodu z pohanství ke křesťanství, ale původní a domácí u nich není. Ani jméno není domácí a všechny výklady ze slovanštiny, na př. od *kolo, koleno*, колода,[3]) jsou chybné. Č. *koleda*, csl. *kolęda* (pol. kolęda, r. коляда, srb. коледа, b. коленде, коледа, slov. *koleda*) vzniklo a přejato bylo z lat. *calenda*, pl. *calendae*, ř. καλάνδαι, což znamenalo původně první den v měsíci, potom speciálně první dny lednové se slavností zimního slunovratu a počátku nového roku.[4]) Slavnost ta rozmohla se na konci pohanské doby římské po celém světě antickém, jak vidíme z několika zákazů a usnesení církevních synod, varujících důrazně před slavením kalend a brumalií.[5]) K Slovanům dostaly se kalendy ještě v době, dokud byly tyto pohanské slavnosti v květu, tedy jistě před pokřestěním Slovanů, a církev hleděla jim čeliti zavedením zvláštního svátečního cyklu božího narození od 24. prosince do 6. ledna a zavedením

---

residit in cervolum, quod dicitur, aut in vecola vadit). Viz *Vondrák* Post. pok. 61.

[1]) Ústav bělečský v čl. 105: нелѣпо коледовати ни русальи играти, a v čl. 137: Аще кто въ 1 денъ Генваря на коледу идетъ, яко же первiи поганiи творяху. (*Golubinskij* Ист. р. ц. I². 2, 544, 547.)

[2]) Nejstarší zmínka o koledě polské je v statutu krakovské diecese z r. 1408 a poznaňské z r. 1420, v níž se zakazuje v čl. 29: ,,item prohibeatis *columbationes* nocturnas in festo Sti Stephani cum illa nocte furta homicidia et plura mala committantur", k čemuž srv. i u Długoše Lib. benef. I. 498: ,,*columbationem* alias *kolyadam*" (*Brückner* Archiv sl. Phil. V. 687, XV. 316). České zmínky první jsou v Písni o kněžích svatokupcích (XV. st.) a v slovníku Přešpurském ze XIV. stol. (*Gebauer* Stč. sl. I. 77). Traktát Jana z Holešova o štědrém večeru (1426) má celou 6. kapitolu o koledě (ed. *Fasseau* v Olomouci r. 1761 pod titulem: Largissimus vesper seu colledae historia). Srv. *Nejedlý* Dějiny předhus. zpěvu 234.

[3]) Srv. *Zíbrt* Obyčeje 264.

[4]) Srv. *Miklosich* EW. 123, Christl. Term. 22, *Vasmer* Эт. III. 72, *Romansky* Lehnwörter 112. Vasmer však myslí, že to nebylo přejato z latiny, nýbrž z ř. καλάνδαι. (Srv. i Roczn. sław. V. 137 a Изв. отд. р. яз. XII. 2. 244). Romansky je rozhodně proti tomu. Výklad tento podal už *Grimm* DM. (Gott. 1835) 358.

[5]) *Veselovskij* l. c. 97, *Jagić* Starine VI. 98, *Buslajev* Ист. хр. 383 a výše citát z Euchologia. Srv. zejména zákaz trullského koncilu (VI. stol.) spolu se zákazem brumalií, které byly původně slavností thráckého Dionysa. Lednové kalendy slavily se ve IV. století od 1—5. dne velmi nevázaně, zejména v první noci. Spojení s brumaliemi udrželo se do XIII. stol., kdy slavnost tato ustoupila pozdější masljanici (*Veselovskij* l. c. 103).

obchůzky sv. 3 králů.[1]) Ale o nějakém slov. bohu *Koledu* nemůže býti při tom řeči. To je výtvor pozdějších výmyslů[2]) a už Dobrovský dobře řekl, že udělali boha ze jména slavnosti.[3]) Co je v slovanské koledě cizího a co domácího, zatím říci nelze, ale jinak netřeba pochybovati, že Slované už před přijetím lat. kalend měli sami nějaký zvyk a obřad vztahující se k zimnímu slunovratu, na nějž se antické kalendy připojily a obřad tento byl bezpochyby agrárního rázu, jak nasvědčují různé obřady, zejména nošení a opěvání pluhu, poutající se místy také k této době počátku nového roku[4]) a dále vzpomenutý velkoruský obřad Useni. Byly tu zřejmě nějaké obřady pohanské, kterými se pomocí čar a vzývání vegetálních demonů měl zajistiti úrodný nový rok. Také přebohatý výběr obřadních chlebů (кравай) v bulharském folkloru na to poukazuje.[5])

Ke koledě a k zimní době jí nejblíže následující poutají se u všech Slovanů různé zvyky a obřady, při nichž typicky vystupují lidé v maskách, přestrojení, buď muži za ženy nebo naopak, nebo přestrojení za zvířata, nejvíce v koně, medvěda, lišku, vlka, kozla, tura nebo krávu a pod. Jména těchto obřadů jsou mnohá a různá.[6]) O původu jejich, jakož i o podobných hrách konaných

---

[1]) O křesťanských motivech v koledách srv. *Veselovskij* l. c. 103, 223 sl.

[2]) Tento bůh doložen je teprve pozdními kronikami, tak jihoruským Žitím sv. Vladimíra (ve Sborniku XVII. stol.): шестый богъ былъ коляда, которому праздникъ великій чинювали дек. 25. дня (*Sobolevskij* Сборн. въ пам. крещ. 43), dále Gustinským letopisem ze XVII. st. (ПСРЛ II. 257), Gizelem atd., odkudž přejali jej i kroniky rumunské (*Gaster* Archiv sl. Phil. XXVIII. 575). Vznikl ovšem z personifikací v písních, o nichž jsem se zmínil výše na str. 172 sl.

[3]) Slavin 408.

[4]) Srv. už staroruské кликать плугу v ukazu z r. 1649 a jiné další doklady z různých slov. končin u *Veselovského* l. c. (Раз. VII) 108, 112—114, 116, 120 a *Potebnji* Объясненія II. 34, sl., 45 sl., О миѳ. значеніи нѣк. обр. 6, 21.

[5]) Srv. *Marinov* Нар. вѣра 281. Mezi nimi i kravaj. zv. рало.

[6]) Srv. na př., co o tom sebral *Č. Zíbrt* v knize Výroční obyč. 261 a „Masopust držíme" (Praha 1910) zejména na str. 44—101, v Č. Lidu II. 356 sl. a další doklady u *Veselovského* Раз. VII. (Зап. Имп. Акад. XLV) 111, *Potebnji* Объясн. II. 173 sl., a *Marinova* Нар. вѣра 329 sl., 373 sl. Sem patrně náleží i *turica* (maškara s kobylí hlavou), s kterou se v Srbsku a v Dubrovníku počínalo choditi od 2. února (*Potebnja* О миѳ. знач. обр. 155). Také v západním Slovensku (i v Detvě) a v Haliči známy jsou *turice*. Srv. *Miklosich* Rusalien l. c. 6, *Veselovskij* Раз. XIV. 265, *Šafařík* Sebr. sp. III. 86.

při slavnosti rusalijí, dále při pohřbech a svatbách, lze vysloviti pouze domněnky. Zjevně však nelze původ vykládati všude stejným způsobem. U slavností pohřebních byly podobné obřady jistě i u Slovanů primární jako jinde a jak jsem již vyložil, sloužily masky nejspíše k tomu, aby jimi a spolu hrou divokou, oháněním se zbraní a pod. zapuzováni byli zlí demonové, obklopující mrtvého a jeho průvodce.[1]) Rovněž podobné svatební hry bych pokládal za primární, ač zde mohl účel býti i jiný: prosté pobavení společnosti svatební, zprvu zvířaty skutečnými (medvěd zkrocený a pod.), později imitacemi v maskách.[2]) Za to u skupiny maškar při zimních slavnostech výročních nepochybuji, že máme před sebou u Slovanů starý zvyk římských zimních karnevalů a byzantských gotských her,[3]) jež přešly k Slovanům tak, jako současně do celé ostatní Evropy,[4]) a to velmi časně, neboť narážky na existenci podobných her bezuzdných, spojených s přestrojováním máme u Slovanů v církevních zákazech a poučeních, které přirozeně proti nim brojily už od XI. století;[5]) na freskách Sofijského soboru v Kijevě, jež

---

[1]) Srv. ŽS. I. 276. 278 (o tryzně), 280 (o rusalijích a pohřbech) a *Andree* Ethn. Parallelen N. F. 1889, 107 sl.

[2]) Srv. ŽS. I. 89.

[3]) Tak zejména *A. Veselovskij* Раз. XIV. 261 sl. Генварскія русаліи и готскія игры въ Византіи. Srv. hlavně str. 281—286. Hry gotské popisuje Konstantin Porfyrogennetos. De cerem. I. 83 (Bonn) a rozebral je už *Reiske a Müller* Ein altgerm. Weinachtspiel, genannt das gotische. Zs. f. d. Phil. XIV. 1882. 442. Srv. i *Veselovskij* Раз. VII. 204 sl. a *Aničkov* Пѣсня I. 305. Podobně o ruské masljanici vykládal už *Vsev. Miller* P. масляница и зап. евр. карнавалъ М. 1883.

[4]) Srv. *Zíbrt* Indiculus 29 sl., 33 sl.

[5]) Slovo sv. Jana Zlatoústého: „Кацu убо крестьяни а поганыхъ образъ носяще и прокужающе лице, или поглашения или плясания, или плескания руку сотонину или утварь женьскую на мужехъ си творяще.“ (*Vladimirov* Поуч. 239, *Tichonravov* Лѣт. IV. 3, 109). Poučení къ братии Luky Židjaty praví: „москолудство вамъ братие нелѣпо имѣти ни молвити срамна слова“. (Изв. отд. р. яз. 1913. 2. 224. K terminu москолудіе — μιμολογία srv. zde další doklady v poznámce z Žití Andreja Jur.). Další doklady viz také v stati o rusalijích. Jiné pozdější narážky na podobné hry viz v stati *N. Charuzina* Этн. Об. 1897 I. 143. K Jihoslovanům srv. 62. pravidlo vasil. synody přiložené v jihoslov. kormčí z r. 1282 (*Jagić* Starine VI. 98 sl., *Veselovskij* l. c. 98). V Polsku už r. 1207 vytýká papež Innocenc III. kněžím, že dopouštějí v kostelích po narození Páně divadelní hry se škraboškami (Cod dipl. Pol. mai. I. 58). Her s přestrojením při koledě dotýkají se však teprve statuty synody poznaňské r. 1420, art. 29 : item prohibeatis columbationes

malovali v XI. století umělci byzantští, vidíme zřejmě hry se zvířecími maskami, jež Kondakov pokládá za zmíněné gotské hry dvora byzantského.[1]) Patrně se podobné hry — игры, позоры — rozšířily z jihu spolu s kalendami, brumaliemi a podobnými slavnostmi a vnikly k Slovanům podle všeho ještě, dokud tito byli pohané.[2]) Při tom nechci popírati, že už před tím u Slovanů samých, v jejich pohanské víře a tradici nemohlo býti něco analogického, že tam tyto řecko-římské zvyky nemohly nalézti už domácího podkladu, — ale o tom není ze staré doby zpráv. Všechno známe jen z dob mnohem pozdějších a zůstává podnes nemožno v skupině výročních her s maskami, které pod různými jmény a v různých dnech od koledy do masopustu konají se po slovanských dědinách, odlišiti to, co je cizí, od eventualního starého fondu domácího a vůbec vyložiti v každém případě význam jeho a původ.[3]) Staří křesťanští kněží slovanští, horlíce proti nezákonným a běsovským hrám, leckdy je nazývají hellénskými.[4]) Ale to se může vztahovati, buď na tyto hry maškarní zimní, nebo na letní z doby slunovratu, kde se také, jak uvidíme, silně projevují motivy dramatické z jihu přišlé. V celém tomto cyklu svátků a slavností je vůbec velmi mnoho různých věcí pomíšeno a také i časově přemístěno. Rusalije v Makedonii se na př. slaví už na počátku roku

---

nocturnas in festo Sti Stephani cum illa nocte furta homicidia et plura mala committantur (*Brückner* Archiv sl. Phil. V. 687, XV. 316), při čemž tatáž synoda v čl. 23 i zakazuje, aby muži nosili ženské šaty a naopak. Dále srv. traktát Mik. Błońskeho z r. 1490 a současné kázání Mich z Janowce (*Brückner* Archiv X. 385). Zde se zakazuje chození ,,per equam, po kobylicy, s kobylicą" a v traktátu Błońského se praví: ,,Caveat sacerdos ne det corpus Christi histrionibus ... qui utuntur verbis impudicis vel factis illicitis vel adhibent ludum negociis. Sicut illi qui induunt larvas et fingunt se cervos vel equos induentes saccos et qui hoc faciunt temporibus indebitis sicut diebus festivis."

[1]) Srv. Зап. арх. III. 293 sl., IV. 81 sl. 91.

[2]) Je jistě zajímavo, že dosud v Bulharsku dni těchto slavností zovou se погании дни (*Marinov* Нар. вѣра 333, 344).

[3]) Cizí, německé je na př. chození s Perchtou. Srv. *Zíbrt* Masopust 45 sl. Cizí (jižní) bude i představa o *babě Korizmě* (z ital. quaresima) u Srbů. Srv. *Máchal* Nákres 196.

[4]) Tak na př. v Pravilu Kyrillově (Ист. Библ. VI. 95, 100), v Slově sv. Jana Zlatoústého (*Vladimirov* Поуч. 239), v Ústavu bělečském (*Golubinskij* Ист. р. ц I². 2, 544). Autoři sofijské kormčí z r. 1282 a ilovické z r. 1262 nazývají maškarády kalend Dionysovými a satyrskými (Starine VI. 98—99).

od prvního dne koledy do 4. ledna, v dobu, kdy jinde chodí jen maškary, zv. старци nebo джамали.[1])

Také jiný starý obyčej a svátek *kračun* zvaný, doložený ze severní Rusi už z XII. století,[2]) je asi původu analogického, ač při tom název sám je všeslovanský.[3]) Jméno kračun souvisí buď s adj. *krátký* (stsl. **koritъkъ*), a utvořeno-li je suffixem *un* význam sesilujícím (č. křikloun, běhoun, drzoun, perún, srv. str. 101), ukazovalo by prostý překlad lat. *bruma* (z *brevissima*) — nejkratší den, den zimního slunovratu, nebo je to spíše převzetí lat. *creatio*, ital. *creazione* — narození Páně. Jedna slovenská píseň z Dětvy počíná: „Ide kračún ide, nový rok prikvitá."[4]) Na jisto však nebylo boha Kračuna, neboť není proň starého dokladu. Běloruský genius smrti корочунъ je patrně výtvor pozdější.[5]) Rovněž jiný domnělý bůh ruský *Usenь*, *Ovsenь* (Avsenь, Govsenь) není než pouhé pojmenování svátku a obřadu, při němž se v zimě na den sv. Štěpána házelo obilí po lidech, aby se v novém roce dostavila bohatá úroda.[6]) Zůstává však zajímavo, že v lotyšském folkloru existuje představa Uszině, jakožto ochránce včel a koní, kterému se obětuje (zejména kohouti). Brückner se domnívá, že

---

[1]) Srv. *Marinov* Нар. вѣра 332.

[2]) Let. Novg. 1. k r. 1143: „отъ Госпожина дни до Корочюна" (ПСРЛ. III. 9).

[3]) Bulh. крачунъ, sloven. *kračún*, r. корочюнъ, корочунъ, карачунъ, (крачунъ 24. pros.), srb. крачуниште a pers. Крачун a odtud i maď. karácson (*Miklosich* EW. 130, *Berneker* EW. I. 603). Původ a slavinita slova jsou sporné. Srv. zejména polemiku mezi H. Schuchhardtem a O. Ásbóthem v Mag. Nyelvőr 1886, 169 a v Archivu sl. Phil. IX. 526, 694. *L. Pintar* vykládá asi nejpravděpodobněji z ital. creazione — narození Kristovo (Archiv sl. Phil. XXXIII. 618). Tak i *Densusianu* Hist. lang. roum. 262. Jiné výklady viz u *Bernekera* l. c., jenž sám přijímá odvození z lat. *calatio*, *calationem* (provolávání svátků od kněží na počátku měsíce). Význam jeho obvykle se kryje dnes s pojmem *vánoce*, ale na některých místech Malé Rusi značí obřadný chléb vyrobený 24. prosince a požívaný 1. ledna. Srv. *E. Kałužniacki* Über die Verbreitung und die gegenwärtige Bedeutung des slav. Kračunъ-koročunъ (Archiv sl. Phil. IX. 624).

[4]) *Medvecký* Detva 256.

[5]) Srv. *Miklosich* EW. 130, Máchal Nákres 189.

[6]) Srv. *Sněgirev* Праздники II. 111, *Veselovskij* l. c. Раз. VII. 107, *Potebnja* Объясненія II. 37 sl., *Zíbrt* Výroční obyčeje 269, *Aničkov* Пѣсня I. 312 sl., *Máchal* Nákres 190. (Zde další literatura a u Veselovského.) Starého boha v něm viděli *Famincyn* Бож. 243 a *Afanasjev* П. в. III. 747.

zde na představu patrona koní přeneseno bylo jméno ruské, vzaté z refrainů koledních,[1]) — výklad, který se mi zdá býti umělý. O pálení *badňaku* na jihu slovanském srv. výše str. 83.

II. Slavnosti jarní.

Na jisto jsou u Slovanů starými a domácími prvotiny některých jarních obřadů, zejména *vynášení smrti* (*Mařeny*) a spojené s tím *chodění s lítem*, obřad, který nepopíratelně souvisí se zánikem zimy a příchodem jara. Základ tohoto zvyku je všude v tom, že na neděli družebnou nebo smrtnou mládež ustrojí slaměnou figuru, zv. v Čechách *Mařena* — název ten je u všech severních Slovanů,[2]) — nebo také prostě *smrt, mor* (smrtnica, smrtholka, srv. luž. smjerć, pol. śmierć, mór, někde i kysel, kyselo, nebo prostě baba a místo ní i stromek, májek), nastrčí ji na tyč nebo na stromek a nese za dědinu k vodě, kde ji odstrojí a zbylý došek hodí do vody (někde i celou ustrojenou). Po tom se se zpěvy nosí po dědině ozdobené stromky, líta nebo máje.[3]) Vedle ženské figuriny nosívají ještě místy chlapci i mužskou, zvanou na Slovensku dedko, na Moravě a Slezsku mařák, smrčák, mařoch.[4])

Také tento obřad není doložen přímo ze staré doby předkřesťanské, ale patřil do ní na jisto. Obřad vynášení smrti konaný na časném jaře je rozšířen po celém západním Slovanstvu a má analogie, třebas přenesené do jiné doby roční, i u jiných Slovanů,[5]) ba i u jiných Indoevropanů.[6]) Je tedy všeslovanský a mimo to

---

[1]) *Brückner* Litwa 132 sl. Srv. i *Aničkov* Пѣсня l. c. a *Potebnja* Объясн. II. 44.

[2]) V české tradici zní jméno Mařena vedle Mořena, Maren, v slovenské Morena, Muriena, Mamuriena, Mamurienda, v maloruské Маре́на, v polské Marzana, Marzena, Marza.

[3]) Nejvíce materiálů a dokladů sebraných z celého Slovanstva viz v stati *Č. Zíbrta* Vynášení smrti a jeho výklady starší i novější (Č. Lid II. 453, 549, V. 184, otištěno ve Veselých chvílích sv. III. Praha 1910), kde je uvedena v dostatečné míře i starší literatura. Z novější bych poukázal ještě na *Brücknera* Archiv sl. Phil. XIV. 176, *Medveckého* Detva 128, 184 (srv. Slov. spevy I. 233), *Aničkova* Пѣсня I. 275 sl. V *Máchalově* Nákresu srv. str. 192.

[4]) *Zíbrt* ČL. l. c. 464 sl., Ves. chvíle III. 57 sl

[5]) Srv. další výklad o slavnosti Jarila, Kostrubonka a Kostromy na str. 257. V Malé Rusi topí se *Maréna* na den sv. Jana Kupala (*Čubinskij* Труды III. 193). Ze Slovinska uvádí Zíbrt analogické topení *tatrmana* v Drávě z okolí Mariboru (ČL. l. c. 551).

[6]) Už *H. Usener* Ital. Mythen (Rh. Mus. XXX.) 182 ukázal při italské báji o Anně Perenně na shodu, jež existuje v tradicích indoevropských

doložen u Čechů a Poláků z doby poměrně tak staré a tak blízké konci pohanství (už ze XIV.—XV. století), že smíme s největší pravděpodobností souditi na jeho dávné stáří a původ pohanský.[1]) Polská zpráva Długošova dává ostatně zřejmě na jevo, že v Polsku v XV. století pokládali topení Marzany a Dzievany za něco prastarého, pohanského a rovněž synody české z r. 1366 a 1384 zakazovaly to v Čechách rovněž jako zvyk dávný a ne něco nového.[2])

Nemůže tedy býti pochyby, že v těchto zprávách máme před sebou zvyk Slovany už z fondu indoevropského přejatý, který měl dramatickou scénou vyjádřiti zánik zimy a počátek jara a tím i zajistiti počátek nové úrody obětí. Házení Mařeny do vody

---

a ve zvyku páliti nebo topiti na jaře figurinu v podobě ženy. O rozšíření zvyku tohoto u Němců viz u *Zíbrta* ČL. II. 454, 455, *Aničkova* Пѣсня I. 278.

[1]) Z Čech známe dva církevní zákazy vynášení smrti a potopování jí z r. 1366 a 1384, o pozdějších ani nemluvíc (srv. *Zíbrt* Č. Lid II. 456, Veselé chvíle III. 42 sl.), z Polska zákaz poznaňské diecése z r. 1420 a zprávu Długošovu (srv. *Brückner* Archiv sl. Phil. V. 688, XIV. 174). Długoš (Hist. Pol. k r. 965, II. 1) praví: „Quae idolorum confractio et immersio (za Měška vykonané) tunc facta apud nonnullas Polonorum villas simulacra Dzievannae et Marzannae in longo ligno extollentibus et in paludes in Dominica quadragesimae Laetare proicientibus et demergentibus representatur et renovatur in hanc diem." Podobně Guagnini (Chron. Pol. ed. Pistorius II. 346) dí, že v Slezsku 17. března mládež vynáší „simulachrum quondam ad similitudinem mulieris", které s mostu hází do řeky, a totéž z těchto a jiných kronik převzal autor Gustinského letopisu (ПСРЛ II. 257), u Poláků kronikáři Cromer, Stryjkowski, Miechowski, Bielski, u Čechů Hájek (Kronyka 82 k r. 965) a Veleslavín (Kalendář 130), jenž připojuje umělý, později velice rozšířený výklad, že obřad koná se na pamět svržení model pohanských do vody. (Srv. *Zíbrt* Č. Lid II. 458—9 a 554.)

[2]) Text tohoto velmi zajímavého dokladu z r. 1366 zní: *De mortis imagine.* Item quia in nonnulis civitatibus, oppidis et villis prava clericorum et laicorum inolevit abusio, qui in medio quadragesimae imagines in figura mortis per civitatem cum rythmis et ludis superstitiosis ad flumen deferunt, ibiquoque ipsas imagines cum impetu submergunt, in earum ignominiam asserentes, quod mors eius ultra nocere non debeat, tanquam ab ipsorum terminis sit consumata et totaliter exterminata. (*Höfler* Concilia Pragensia 1862. 11. Srv. *Zíbrt* Č. Lid II. 456.) R. 1384 synoda přikazuje kněžím opětně, „ne plebani ludos supertitiosos in plebibus suis admittant; specialiter ne in medio quadragesimae extra portas urbis vel villae imaginem, ad hoc factam, in modum mortis cum rythmis sicut consuetudo prava in quibusdam locis inolevit, offerri permittant" (*Zíbrt* l. c.).

je nejspíše zbytkem oběti věnované vodě jarní od mrazu uvolněné, která byla zprvu obětí skutečnou, živou, později pak zastoupena figurinou.[1]) Obětí tou měla býti asi na dobro odvrácena zima a smrt pro nový rok, jak se přímo ještě vyjadřuje český doklad z r. 1366: „asserentes, quod mors eis ultra nocere non debeat, tamquam ab ipsorum terminis sit consumata et totaliter exterminata".[2]) Že ovšem z toho všeho nic nevysvítá a neukazuje na existenci nějaké bohyně Mařeny ve smyslu Długošově,[3]) nebo Morany novějších některých mythologů, je na bíledni a vyložil jsem to již výše na str. 177 při rozboru polského pantheonu Długošova. V tomto bodu je Brücknerova skepse úplně oprávněná.[4]) Mařena byla patrně jen figurou zastupující nebo personifikující oběť, — ale nebyla božstvím, ani demonem, ani bohyní. Všeslovanské jméno její souvisí původem nejspíše s indoevr. koř. *mer*, stsl. *mrěti*, *mrъti*, stupň. *morъ*,[5]) ale pozdější formy své nabylo patrně vlivem slovanských forem jména bohorodičky Marie, jak je z některých písní zjevno. Také Marketa ji občas zastupuje.[6])

Jiných jarních slavností a obřadů nemůžeme, myslím, položiti do staré doby pohanské. Není proto důvodů, nebo se ukázalo, že jsou to zvyky, buď později odjinud, od Němců převzaté, nebo aspoň v tom směru podezřelé. Sem náleží na př. stavění májů a pouštění věnečků po vodě, jízda králů,[7]) polský

---

[1]) Srv. analogickou obět Argeů v Římě v květnu u Ovidia Fasti V. 623, 650. (Srv. *O. Jiráni* Listy fil. 1906, XXXIII. 412 a můj ŽS. I. 222).

[2]) Srv. výše str. 250. Na survival skutečné oběti pomýšlel už *Kalaš* v studii Положенie неспособныхъ къ труду стариковъ въ первобытномъ обществѣ. M. 1889. II. 27—29. (Srv. *Zíbrt* Č. Lid II. 559 a můj ŽS. I. 222). *Mannhart* (Baumkultus I. 414, II. 265) spatřoval ve vynášení Mařeny symbol zimou usmrceného demona vegetace, k čemuž se blíží i *Frazer*, ovšem s jinou interpretací (Listy fil. 1910, 170); na symbolické zničení zimy a probuzení jara pomýšleli Hanuš, Brandl, Krek i Potebnja (srv. o tom u *Zíbrta* l. c. 555—558) a *Máchal* Nákres 35, 192.

[3]) Srv. text výše na str. 167.

[4]) l. c. 175, 177. Srv. Enc. Pol. IV. 2, 161.

[5]) Tak už *Krek* Einl. 403. Potebnja vykládal od марить—μαρμαίρω—zářiti (P. фил. вѣстникъ IX. 194 sl.), Veselovskij ve smyslu své theorie i jméno odváděl od syr. *mar* — pán (l. c.).

[6]) Srv. *A. Veselovskij* Рав. II. (Зап. Акад. Н. XXXVII. 3. 97 sl.) 1881.

[7]) Srv. o tom u *Aničkova* Пѣсня I. 75 sl., 140, II. 177 sl., 195 a *Zíbrta* ČLid II. 108 a v knize Králové a královničky (Veselé chvíle IV.), Praha 1910.

dyngus a śmigust.[1]) Starobylost obřadu českých „královniček" lze sice připustiti, ale ne prokázati.[2])

III. Slavnosti letní.

Posledním a největším cyklem výročních svátků jsou slavnosti, poutající se k době slunovratu letního, při jichž obřadech za hlučného veselí, hudby a tanců je hlavním typickým aktem jednak pálení ohňů, skákání přes oheň a různé hádání do budoucna, jednak akt analogický topení Mařeny, t. j. pochovávání nebo usmrcování symbolických figur. Podobné slavnosti konají se u Slovanů všech a najisto odedávna.

První skupina nazývá se na Rusi купалы, купало, str. купалья (srv. i купальни — hříště mládeže, купайло — figura, stromek obřadný), v Polsku *sobótka* (názvy kupało, kupajło, kupała, kąpała, kopałnocka, kupalina, kopiełnocka jsou snad přijaty z ruštiny[3]), v Čechách bylo také staré slovo *kupadlo* pro dárek, vázané, jež dívky dávaly chlapcům při večerní slavnosti Jana Křtitele,[4]) na Slovensku znají dosud *kupadla, vajanuo, vajanok* a *sobotku*,[5]) u Slovinců je *kres, krěs, kresnica, Ivanjska svečanost*, u Srbů se praví obecně Ивандан, ale také крес, кресница, криjес, горешница, Иванска ватра, коледа, u Bulharů Иванъ-день, Яньевъ день, Еньевъ-день nebo i орадиѣ. Slaví se pravidelně v předvečer sv. Jana Křtitele dne 23—24. června[6]) a to tím způsobem, že se shromáždí mládež za dědinou, plete

---

[1]) *Brückner* Kazania II. 324, 341, Archiv XIV. 185 sl., *Karłowicz* Germ. Elemente im slaw. Mythus. (Arch. f. Religionswiss. 1900 III. 186.)

[2]) Srv. o nich u *Zíbrta* Králové a královničky (Veselé chvíle IV), 49, kde uvedena příslušná podrobná literatura.

[3]) Srv. *Karłowicz* Sł. gwar II. 525, 526. V Mazurech se slyší i kopernocka (Wisła V. 41).

[4]) České glossy v knize svatojirských jeptišek z XV. stol. a v Pranostice selské z r. 1710. Srv. *Gebauer* Stč. sl. II. 177, *Zíbrt* Výr. ob. 134, *Soukup* Č. Lid XIII. 437. Srv. k tomu i název *kupalnica* pro bylinu Ranunculus

[5]) Jméno *sobotka* slyší se i ve Zvoleni a Šaryši (Čas. mus. slov. III. 29), *vajanuo, vajanok* tamže, *vajaneko* v Trenčansku (*Kollár* Zpiew. I. 425).

[6]) Ale ve vých. Čechách pálí se ohně v noci filipojakubské a tak i v Lužici (30. dubna). Srv. Č. Lid IV. 262. V Polsku slaví se v okolí Krakova sobotka na zelené svátky (Lud. XIII. 16). Jinde je zase trvání kupalných svátků dlouhé. V Rusku trvala kupala od sv. Jana až do sv. Petra (srv. nižegorodskou čelobitnou z r. 1631, *Sobolevskij* Мат. 261). V Kališsku kupała značí celý dvojtýden od sv. Jana (*Karłowicz* Sł. gwar

věnce, zapaluje ohně a ověnčená tančí kolem nich a je přeskakuje. Při tom některé byliny nabývají zvláštního významu, zejména černobýl (Artemisia), potom i kapradí (Aspidium), blín (Hyosciamus), jalovec (Juniperus), třezalka (Hypericum), mateří douška (Thymus), kupalnice (Ranunculus) a jiné ještě.[1]) Že se mládež původně při této slavnosti koupala (snad obřadně poprvé v roce), ukazuje starý zachovaný název kupala, kupadla[2]) a tradice na Balkáně.[3]) Všeobecné veselí, na mnoze velmi nevázané,[4]) spojeno je dále s různým

II. 525). O různých datech kupalských ohňů v Bulharsku srv. u *Arnaudova* Сп. Акад. IV. 3, 16, 22, 25, v Srbsku u *Trojanoviće* Жртв. об. 162 (do dne sv. Ilije). O chronologických posunech sobotek v Polsku srv. ještě *Matusiak* Lud 1897, 1 sl.

[1]) K významu těchto bylin srv. *Zíbrt* ČČM. 1891, 476 sl.

[2]) Ze stsl. *kąpalo*. *Brückner* (Enc. Pol. IV. 2. 175) má tento název patrně za pozdější a pomýšlí na křesťanskou tradici o sv. Janu, jenž ve vodě křtil Krista, tak i *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 1, 854 (купала—купатель—креститель), ale máme staré zprávy, že se mládež skutečně koupala, ku př. v Rusi. Tak Stoglav v článku týkajícím se rusalijí na den sv. Jana mluví o nočním koupání se mládeže v řece (srv. násl. 4. poznámku). Pokud se týče ostatních názvů, tu polská *sobótka* patrně souvisí se dnem *sobotou* (*Brückner* l. c.); soboty už v starém ruském poučení označeny jsou jako specifický den lidových her a slavností (v Pravilu metr. Kyrilla II. z r. 1274, srv. Ист. библ. VI. 100: И се слышахомъ: въ суботу вечеръ сбираються вкупь мужи и жены и играють и пляшуть бестудно . . .). Srv. i narážku na soboty v Ústavu bělečském čl. 105. (XI. st.) u *Golubinského* Ист. р. ц. I.[2] 2, 544 (ни праздновати соботъ, ни входа летнаго). S. Matusiak (Lud. XIII. 1) vykládá od kmene *sob* — značícího lesní pustinu. Srv. i stať „Soboty i sobótki." Varš. 1911 (Odb. ze Ziemi). Za to význam slova *krěs* zůstává nejasný. O starších výkladech srv. obšírnou stať u *Kreka* Einl. 576 sl. a v čas. Kres. I. (1881) 49—66.

[3]) Srv. o tomto obřadném koupání v Bulharsku, které zbavuje nemocí, u *Marinova* Нар. вѣра 489.

[4]) Srv. zejména narážku na to v Stoglavu l. c. a v Poslání igumena Pamfila v Slovu o děvicách smolenských uvedené u *Sobolevského* Мат. 260 sl. a mnou v ŽS., I. 111—112. Potom srv. i dále na str. 256 uvedenou zmínku ze Synodiku cara Borisa bulharského. V Stoglavu mnou tam necitovaném čteme (ot. 24): Русалии о Іоанновѣ дни. И навечеріи Рождества Христова и Богоявленія сходятся мужіе и жены и дѣвицы на нощное плещованіе и на безчинный говоръ и на бесовскіе пѣсни и на плясаніе и на скаканіе и на богомерзкіе дѣла — и егда нощь мимоходитъ тогда к рѣцѣ съ великимъ кричаніемъ, аки бѣсни, и умываются водою. И егда начнутъ заутреню звонити, тогда отходятъ въ домы своя и падаютъ аки мертви отъ великаго клопотанія." (*Buslajev* Ист. хр. M. 1861, 813). V pověsti „О дѣвицахъ смоленскихъ како игры творили" připomínají se

hádáním do budoucnosti, na př. pouštěním vínků po vodě nebo rozdáváním různých věnců, hádáním pomocí ohně, uhlů, prstenů; v ten den létají i čarodějnice po celém Slovanstvu.[1]) Tyto kupalské slavnosti jsou v základu svém staré, velmi staré a jsou na jisto už přežitky z doby pohanské. Mámeť je už pravděpodobně doloženy z XI. a XII. století, a sice z doby ještě pohanské. Když Otto bamberský šel r. 1128 křestiti pomořanské Slovany, natrefil počátkem června velký pohanský svátek se zpěvy, veselím v pomořanské Pyrici.[2]) Jaký to byl svátek, ovšem nevíme, ale je

---

také v den sv. Jana Křtitele nestydaté hry mezi ženami a děvicemi (*Buslajev* О нар. поэзіи. Пр. 2, cit. *Veselovskij* ЖМНП. 1894, II. 318).

¹) Popisů z různých končin Slovanstva je celá řada, celek však dosud nesebrán a nespracován. Odkazuji aspoň na tyto hlavnější práce české: *Č. Zíbrt* Lidové zábavy, obyčeje a pověry na den sv. Jana Křtitele ČČM. 1891, 252 sl., a Dějiny tance 11, *Máchal* Nákres 200 sl., *J. Soukup* Kupadla v Čechách. Č. Lid. XIII. 433, *Kollár* Zpievanky I. 425; k polské sobotce mimo množství drobných zpráv ve všech ročnících Wisły srv. *Fr. Krček* Sobótka v Galicyi. Lud. I. 308 sl., *S. Matusiak* Sobótka. Lud. XIII. 1 sl., *Lubicz R.* Sobótka. Warsz. 1891 (Podrobný dotazník, otisk z Wisły 1891. 169), *Gołębiowski* Gry i zabawy 294, 303, *Szulc* Mit. słow. 125 sl. Připojený v ŽS. I. 114 obraz ze Sandomiřska vzat z popisu Kolbergova I. 108; srv. i popisy I. 147 sl. V. 91 atd. K slovenským turícím a kupadlům srv. *Medvecký* Detva 184, *Dobšinský* Prost. ob. sl. Turč. Mart. 1880. 163, *Hanuš* Wiss. sl. M. 194 sl. K ruskému kupalu srv. *Sumcov* Культ. пер. 139, *A. Petropavlovskij* Коляды и купало въ Бѣлоруссіи. 1908. *Afanasjev* III. 710 sl., *Sněgirev* Р. простонар. праздн. IV. 18 sl., *Sacharov* Сказ. 85, *Potebnja* О куп. огняхъ. Вѣстникъ арх. общ. I. M. 1868., *Mansvetov* Древн. M. VIII. Prot. 37, *Čubinskij* Труды III. 193, *Šejn* Бѣлор. сб. 213 sl., *Moszyńska.* Zbiór wiad. V. 24 sl., *Sobolevskij* Купало. Мат. 258 sl., *Veselovskij* ЖМНП. 1894. II. 310 sl. K slovinskému kresu *Krek* Einl. 576, Kres I. 1881, 49—66, *L. Ilič* Narodni slavonski običaji. Zagreb 1846. 154—171, *Pajek* Črtice iz duš. živ. Lubl. 1884. 56. K Srbům srv. *Dm. Jovanović* Иван дан (Изв. о Виш. Женској Школи Књ. Лубице. Bělehrad 1901), *Lilek* Wiss. M. Bosn. IV. 433, 458, *Miličević* Жив. Срба, 183 p., *Đorđević* Обич. нар. срп. II. 33, *Mijatović* Обич. нар. срп. I. 133, *Trojanović* Жртв. об. 162. K Bulharům *Karavelov* Памятн. нар. быта Болг. 1861, 234 a hlavně první část nové studie *M. Arnaudova* Студни върху бълг. обреди. Сп. Akad. IV. 3. 1 sl., 22 sl. 25, (1912), kde je uvedena celá starší literatura. Arnaudov čítá k tomuto cyklu i obřady t. zv. Nestinarů (nestinarských ohňů, pálených 21. května nebo 24. června, které S. Bobčev a G. Topalov měli za survivaly ordalií, soudů ohněm), a domnívá se, že zde cizí, maloasijské obřady šamanistické připojeny byly na pohanský svátek slunovratu letního (47).

²) Herbord II. 14: erat enim nescio quis festus dies paganorum, quem

na snadě souditi, že byl ve spojení s červnovými slavnostmi kupalskými nebo s polskou sobotkou. Rovněž tak i česká zpráva Kosmova o obětech za doby letnic konaných.[1]) Na starobylost sobotky polské ukazuje však i zpráva Dětmarova o velkých pohanských slavnostech Slovanů slezských na vysoké hoře nedaleko Němčí, která podnes zachovala jméno Sobótka, patrně od těchto výročních slavností na ní pořádaných,[2]) a rovněž zmínka Slova sv. Jana Zlatoústého o pohanských hrách, při nichž „чересъ огнь скачють," vztahuje se na jisto sem.[3]) Jinak se název kupal nebo sobotky objevuje v pramenech teprve od XIII. stol. Tak čteme ve Volyňském letopisu (podle Ipatěj. ruk.) k r. 1262: „на канунъ Иваня дни, на самая купалья", dále v dohovoru litevských knížat s polským Kazimírem r. 1350: „до Иваня дне до купалъ", v listině Vitoldově r. 1396: „писана во вторникъ передъ купалы св. Ивана" atd.[4]) V Čechách připomínají se, jak jsem už výše doložil, kupadla poprvé v XV. stol.,[5]) ale jiný text ze XIV., vypisuje svátky červnové, naráží patrně na ně slovy „kúpe Jana", t. j. Jana Křtitele.[6]) Z Polska podávají teprve některé církevní traktáty z XV. století, pak Długoš, Guagnini a Miechowski zprávy o pohanských slavnostech a plesích v době letnic,[7]) pro něž podle Długoše měla tehdy polština výraz *stado* (id est grex, quod greges hominum ad illum (ludum) peragendum conveniant et in cuneos

---

lusu, luxu cantuque gens vesana celebrans, vociferatione alta nos reddidit attonitos.

[1]) Kosmas III. 1.

[2]) Dětmar VII. 44. srv. výše str. 169, 190.

[3]) *Vladimirov* Поуч. 238, *Tichonravov* Лѣт. IV. 107. Zde bych připomněl, že podobné slavnosti v záp. Evropě existovaly už v VII. stol., jak vidíme ze slov Vita sti. Eligii: nullus in festivitate sancti Joannis, vel quibuslibet sanctorum solemnitatibus, solstitia aut vallationes, vel saltationes, aut caraulas, aut cantica diabolica exerceat. (Migne P. L. 87, 528.)

[4]) Srv. *Sobolevskij* Мат. 263. Tam viz i řadu pozdějších dokladů ze XVI. a XVII. stol.

[5]) Srv. výše 252.

[6]) *Hanka* Český cisiojanus (Rozbor stč. lit. VI.) 188. Srv. *J. Soukup* v ČLidu XIII. 436. Jinak slovo *kupadla* ve smyslu místa ke koupání je doloženo ve všech slovnících XIV. st. (Gebauer l. c.).

[7]) O těchto chorovodech a zpěvích provázených voláním *lado, yessa, leli* a podobným uvedli jsme příslušné doklady už výše na str. 171. Sem náleží také čl. 58 poznaňské synody z r. 1420, v němž se zapovídají: nocturnae choreae in diebus sabbativis at in vigiliis st. Joannis Baptistae, Petri et Pauli (Archiv sl. Phil. V. 688).

seu greges divisi illum . . . peragunt,[1]) a z konce XIV. stol. doklad sobotky v statutu biskupa varmijského.[2]) Za to z jihu, z Bulharska, čteme už v starém Synodiku cara Borise, zach. v redakci XIV. stol., o ohavných mysteriích v noci na den Jana Křtitele[3]) a v Kormčí z r. 1282 připomínají se ohně před domy a skákání přes oheň „po dávném obyčeji,"[4]) což se nesporně vztahuje na slavnost kupalskou.

V žádném z těchto starých dokladů není zmínky o bohu Kupalu. *Kupala* (plurál) značilo původně jen národní svátek letní konaný v době slunovratu. Během doby zvrátilo se však slovo toto v singulární tvar (mužského nebo ženského rodu) a počalo se ho užívati, buď jako názvu slavnosti samé, nebo jako epitheta sv. Jana Křtitele, na jehož den slavnost stará připadala a který ji také za doby křesťanské restitucí za pohanství pomohl udržeti.[5]) Teprve v XVII. století se nám v některých ruských pramenech a sice zprvu v jihoruském Žití sv. Vladimíra, odtud pak v t. zv. Gustinském letopisu a v Gizelově Sinopsi objevuje bůh Купало, ale zřejmě jako výplod literární.[6]) V době pohanské ho nebylo.

---

[1]) Srv. výše text Długošův na str. 167. K výrazu *stado* srv. smolenský termin толпа, толпище (*Potebnja* Объясн. I. 16).

[2]) V synodalném statutu biskupa Henryka III. (1373—1401) čteme: „ne celebretur sabbathum, quod vulgariter heilfeier dicitur" (*Brückner* Kaz. II. 388).

[3]) На рождество Іоана крстлѣ творящихъ влъшвенïа и пдоловъ влаченïа, і елика въ ту нощь скврънная творять таинства и еллинстѣи службѣ подобнаа, Анаѳема. (*Popruženko* Синодникъ ц. Б. Од. 1899. 33. Viz *Sobolevskij* Мат. 264, *Arnaudov* 98). K souboru těchto slavností v den Jana Křtitele v dnešním Bulharsku viz *Marinov* Нар. вѣра 489 sl.

[4]) *Buslajev* Ист. хрест. 384: „или предъ враты домовъ своихъ пожаръ запаливъши прескакають, по дрѣвьнему нѣкоему обычаю."

[5]) *Sobolevskij* Мат. 266.

[6]) V jihoruském Žití sv. Vladimíra (Sborník XVII. stol. mosk. publ. bibl.) dí se o ctění Kupala: „которому-то Купалѣ богу, або рачей бѣсу, по нѣкоторыхъ сторонахъ и теперъ памятку отправуютъ а особливе въ навечеріе рожества св. Іоанна Предтечи такимъ способомъ: въ вечеръ зобрабшыся младенцы и панны, плетутъ собѣ вѣнки из зѣля розного, которіе кладутъ на голову и опоясуются имы. Кладутъ васъ огонь и берутся за руки и около огня скачутъ, спѣваючи пѣсни въ которыхъ часто споминаютъ Купала. А потомъ черезъ огонь прескакуютъ бѣсу оному Купалѣ оферуютъ сами себе и иныхъ много вымысловъ бѣсовскихъ бридъкихъ на той часъ на оныхъ соборыщахъ чинятъ, шо неслушная и писмомъ подати." (*Sobolevskij* Сборникъ въ память крещ. Русн. Kijev

Kupala v době pohanské — existovalo-li již toto jméno, jak se velmi podobá, — značila pouze vylíčenou slavnost lidovou.

Druhou skupinu červnových slavností tvoří ty, u kterých je vedle tanců a zpěvů hlavním aktem dramatický výjev pochovávání symbolické figury. Tím se poutá tato skupina k popsanému již obřadu vynášení a topení Mařeny. Na Malé Rusi vůbec, jak jsem už pověděl, slavnost Marény koná se v létě a spojuje se s ní i pochovávání Kupala.[1]) Jinde figuruje Kupalo nebo Kupajlo sám, buď jako figura ze slámy zhotovená, nebo jako stromek, nebo konečně je Kupajlem i živá dívka nahá, kvítím ozdobená. Jinde opět místo Kupala nastoupily figuriny jiných jmen, zejména v celé jižní střední Rusi Ярило (loutka jeho obvykle má charakteristicky vyznačený úd mužský a pochovává se za nářku žen) nebo Кострома, Кострубонько (jen v jižní Rusi), nebo figura rusalky.[2]) U Bulharů pak náleží sem analogická hliněná figura *Germana* (*Džermana*) nebo *Skalojana, Kalojana*, kterou 24. června nebo 12. května, nebo vůbec, když je sucho, nosí a pochovávají (do řeky házejí) po celém severním Bulharsku, aby přišel déšť,[3]) a s níž je spojeno v některých místech (Svišťovsko, Šumensko, Provadijsko, Džumajsko) i chození s *Peperudou*.[4])

1888, 42.) Podobný text má Gustinský letopis (ПСРЛ. II. 257) a *Gizelova* Синопсисъ 47 (*Famincyn* Божества I. 270), jejichž zprávy otiskl jsem už v ŽS. I. 112.

[1]) Srv. výše str. 249.

[2]) Popisy těchto obřadů viz u *Máchala* Nákres 203, *Afanasjeva* I. 432 sl. III. 725 sl., *Snĕgireva* Р. прост. праздн. IV. 51 sl., *Sobolevského* Матер. 267, *Aničkova* Пѣсня I. 279, 290 sl., *Jefimenka* Зап. И. Геогр. Общ. отд. этн. II. 1868, *Sumcova* Культ. пер. § 62, *Čubinského* Труды III. 193 sl., *Matusiaka* Lud XIV. 86, *Famincyna* Божества 225 sl., *Veselovského* ЖМНП. 1894. II. 310 sl. O pohřbech rusalky srv. *Zelenin* Жив. Стар. XX. 415 podle *Šejna* Великорусъ I. 367 a zde výše na str. 57.

[3]) *Karavelov* Пам. 234., *Marinov* Нар. вѣра 468, 553, *Kacarov* Klio VI. 169, *Stojlov* Сборникъ нар. ум. XVIII. 641 a hlavně *Arnaudov* Псп. IV. 1912, 48—54, 74, *Aničkov* Пѣсня I. 211 sl. Ze Srbska, z Pirotska popisuje svátek Děrmanův (bez figury) *Trojanović* Жртв. об. 136. V Rumunsku pochovává se Kalojan nebo Skalojeni a v některých multanských dědinách spojují s ním i Peperudu (srv. *Arnaudov* 54—55).

[4]) *Arnaudov* l. c. 50 sl. V Srbsku ji zastupuje *prporuša* nebo *dodola*, kteréžto jméno vzniklo asi z refrainů písní: Oj dodo, oj dodole! (Srv. *Zíbrt* Seznam 55, *Krek* Einl. 793, *Karadžić* Lex. 133).

Poměr jednotlivých těchto slavností s motivem pohřebním k slavnostem první skupiny a rovněž k vynášení Mařeny není náležitě vyjasněn, ale domnívám se, že má pravdu Veselovskij, když za základní akt slavností kupalských má lidový svátek, podkladem jehož je jednak jakási oslava přírody v největším rozvoji se nalézající, tedy oslava slunovratu a spojená s ní letní emoce erotická, která mu dala tak význačný, už výše vytknutý erotický ráz, vedoucí až k jistému stupni promiskuity a heterismu,[1]) jednak pak (nač Arnaudov upozornil) zajisté i potřeba, v době, kdy úroda polní se chýlí k uzrání a kdy je nejsilnější hospodářský zájem, jak dopadne, — pomocí různých čarodějných hádání a obřadů (pálení ohně a tanců kolem) dozvěděti se a docíliti od vlivuplných sil šťastné úrody.[2]) Všechny ostatní dramatické výjevy a motivy pohřební jsou teprve druhotné. Odtud pochopíme, že motivy tyto nemají pevného spojení se základní kupalskou slavností, že mění silně svoje datum, na př. Jarilo[3]) nebo German,[4]) a že jsou i v podstatě své i v názvech silně rozrůzněny. Stará původní slavnost kupalská neměla s nimi patrně co dělati, pozůstávajíc ze zpěvu, tanců, pálení ohňů, hádání a čarování — jsou tu patrné zbytky magických obřadů za docílením příznivého deště, úrody a pod.[5]) — a snad i obřadné promiskuity. Pokud ovšem, jak dále vyložili Veselovskij a Arnaudov, obřady

[1]) Srv. ŽS. I. 116. Velmi pozoruhodné je vstupování v pobratimství, posestrimství a v kumstvo na den sv. Jana. Srv. o tom u *Veselovského* Гетеризмъ, побратимство и кумовство въ купальской обрядности (ЖМНП. 1894 II. 287 sl. 315). Erotickoheteristické pozadí má i běloruská hra „женитба Терешки" (*Šejn* Мат. I. 99, 108 sl., *Aničkov* Пѣсня II. 216 sl.). Že bylo i v Bulharsku něco podobného (кумичане), dovodil *Arnaudov* l. c. 99 sl. O pod. zvyku o Jarilově slavnosti srv. *Famincyn* Бож. 225. A. Balov poukázal zase dobře na podobu mezi obřady kupalskými a svatebními, ale zašel příliš daleko, shledávaje v celé kupalské slavnosti symbolisaci svatby slunce se zorou a spojení nebeských sil se zemí (Жив. Стар. 1896. I. 133 sl.). Skákání přes oheň a zkrze oheň mělo zjevně význam očistný, jak hojné analogie ukazují (srv. *Matusiak* Lud. XIV. 88 sl., *Wundt* Völkerpsych. IV. 1. 417, *Arnaudov* l. c. 17 sl.).

[2]) *Arnaudov* l. c. 14 sl., 30. Týž má i koupání za nový symbol, vložený sem teprve křesť. legendou o sv. Janu Křtiteli (30), s čímž nemohu souhlasiti.

[3]) *Sobolevskij* Мат. 268.

[4]) *Arnaudov* l. c. 76.

[5]) Srv. *Mannhart* Baumkultus (Berl. 1875), I. 409, II. 264, *Frazer* Golden Bough II.[2] 105, IV. 211, *Arnaudov* l. c. 61. Proto *Bystroń* (Zwyczaje żniw. 257) má Peperudu a Dodolu za demony rázu vegetálního.

s motivem pohřebním a s ním i erotická emoce[1]) děkují za svůj původ vlivu řecko-orientálních slavností Adonisových, pěstovaných zejména na Kypru a v Egyptě, odkudž přešly i do Řecka a Italie,[2]) nebo vlivu analogických her při slavnostech Osirida, Isidy a Magna mater, při nichž se opakuje motiv hledání a nalezení ztraceného syna matkou, jak zase Aničkov vykládá,[3]) — je otázka, na niž přesné odpovědi dnes, při dnešním materiálu a dnešním jeho zpracování, dáti nelze. Materiál není dosud tak sebrán — nejen ruský, ale i jihoslovanský a západní — a tak zpracován, aby se mohlo říci přesně, co tu jest cizím motivem a kterým vlivem, odkud a kdy přišel,[4]) a také jaký byl původní význam tohoto pohřebního obřadu.[5]) Zde zbývá ještě velká, ale velmi vděčná práce slovanské ethnologii.

---

[1]) Erotism těchto slavností může býti původní a souviseti s magickými akty za účelem docílení bohaté úrody. Je proto aspoň řada analogií po celém světě, jež ukazují, že k docílení úrody provádí se heterism v rodu nebo v kmeni (srv. *Arnaudov* l. c. 68 sl.).

[2]) Podle Veselovského (ЖМНП. 1894 II. 310—317) byly tyto letní slavnosti svátkem rodu a obcí, jehož účel byl, aby se svobodní setkali s ženami jiných rodů a si je vybrali. Na tom základě vyvinul se potom naturalistický mythus o umírajícím božství a vznik jeho u Slovanů Veselovskij vesměs pojí s vlivy slavností Adonisových. Všude v nich umírá nějaká symbolická bytost a také časově spadají Adonie v jedno se slavnostmi slovanskými. Také Arnaudov bulharského Germana vykládá vlivem Adonií (l. c. 48 sl., 61 sl.). Srv. i *Mannhardt* Baumkultus II. 273 sl., *Frazer* Gold. B. IV. a *Ch. Vellay* Le culte et les fêtes d'Adonis — Thammouz dans l'Orient antique. Paris 1904, *Frazer J.* Adonis, Attis, Oseris. (Lond. 1906), A. *Salač* Iris, Serapis a božstva sdružená dle svědectví řeckých a řím. nápisů (Praha 1915), *A. Rusch* De Serapide et Iside in Graecia cultis (Berlin 1906).

[3]) *Aničkov* Пѣсня I. 345 sl., II. 171, 215. O slavnostech Isidiných srv. *Preller-Jordan* Rom. Myth.[3] I. 450, II. 383—389. Jiné motivy pro symbolické pochovávání Kostromy hledá *Dm. Zelenin* Жив. Стар. XX. 416.

[4]) Srv. na př. spor o původ bulharského Germana u *Arnaudova* l. c. 74, 78. Arnaudov myslí na původ rumunský, Kacarov a Basanović vidí v něm božství thrácké od Slovanů přejaté.

[5]) Obyčejně se vykládaly Adonie a analogické s nimi obřady, tedy i Kostroma, Jarilo a Kostrubonьko, za symbolisaci smrti a znovuzrození přírodní vegetace (tak Roscher, Mannhardt, Frazer i Veselovskij l. c.), tedy za obřad čistě symbolický a religiosní bez podkladu praktického. Proti tomu *Aničkov* (Пѣсня I. 345 sl.) v bybloských Adoniích a jiných obdobných vidí obřad zaklínaní vegetálního semene, aby dobře vyrostlo a plody přineslo. Symbolisací končícího léta nejsou slavnosti kupalské, neboť, jak Balov správně podotkl, v červnu je léto v nejlepší své síle a má teprve plo-

Každým způsobem opět, jako jsme to měli u slavností předcházejících, nebylo žádného pohanského boha Kupala nebo Jarila nebo Germana, ačkoliv se objevují stále v mythologiích, kde bývá ponejvíce Jarilo ztotožnován s Jarovitem (Gerovitem) polabským.[1]) O literárním původu boha Kupala jsme již pojednali. Jarilo rovněž není znám žádnému pramenu staršímu a objevuje se v literatuře teprve v XVII. století.[2]) Vznik jeho není znám, ale do staré pohanské mythologie bůh Jarilo nepatří.

Svátky rusalné.

Zvláštní postavení zaujímají svátky rusalné, poněvadž jsou sice také výroční a z doby letního slunovratu, ale při tom zjevně podkladu manistického. Jak vznikly u Slovanů a že byly přeneseny z jihu, měli jsme příležitost vysvětliti již výše při výkladu o rusalkách. V Římě konala se v květnu slavnost růží zv. *rosalia, rosaria, dies rosae, rosationis*, která záležela v hodech a v ozdobování se věnci růžovými. Byl jí v Italii nepřímo oslavován i příchod léta (v Byzanci konala se po velikonocích), ale zároveň to byla slavnost na počest mrtvých, jak dokázali N. Veselovskij a nověji znovu M. Murko.[3])

Rosalia přešla k Slovanům v trojí formě: předně jako slavnost dušiček k Jihoslovanům, kde ружичало nebo дружичало není nic jiného než *rosaria, rosalia*, tak jako ruská радуница, slavnost táž, ale přešlá prostřednictvím církve řecké. Toto jméno vzniklo z ř. ἡμέρα τῶν ῥόδων, ῥοδώνια pomocí suffixu —*ica*.[4]) Dále nemůže býti pochyby, že i č. *rusadla*, r. русаліе, русалье, slov. *risale* a chorv. *rusalje*, bulh. русаля, samé to hry a slavnosti letní, připojené k svatodušním svátkům,[5]) nejsou nic jiného, než staré rosalie, jak rovněž ukázal už Miklosich a po něm znovu doložila

---

diti (Жив. Стар. 1896. I. 133 sl.) a ještě méně můžeme v tom hledati symbol podzimního umírání světlého boha, jak Vladimirov napsal (Поуч. 219).

[1]) Tak na př. *Afanasjev* I. 438—445, *W. Boguslawski* Dzieje II. 742—44, *Matusiak* Lud. XIV. 27, 29, *Famincyn* Бож. 226. Jméno Jarilo je ovšem diminutivum od Jarovit nebo Jaroslav. Srv. r. Добрило, Твердило nebo вѣтрило, мужило, деверило (*Sobolevskij* Мат. 269).

[2]) Poprvé v Poučení sv. Tichona Zadonského z r. 1763 (*Sobolevskij* l. c. 267).

[3]) Srv. výše str. 57.

[4]) *Murko* l. c. 144, 152. Srv. můj ŽS. I. 292.

[5]) *Veselovskij* Раз. XIV. 264 (Сборн. Акад. XLVI. Nr. 6, 1889), *Jireček* Mittelalt. Serb. III. 56.

řada badatelů.[1]) A konečně vytvořil si slovanský folklor ze slavnosti rosalií ještě zvláštní představy zv. rusalkami. Rusalkou ve slovanské tradici je ženský demon, vlastně duše zemřelé ženy (srv. str. 53), ale vedle toho zove se tak i živá dívka nebo loutka, která figuruje při hrách rusadelných. Neboť základním motivem těchto her je vodění buď vystrojené živé dívky, představující keř, topol, břízu, nebo zase loutky dívčí, nebo maškary v podobě zvířecí (srv. vých. r. *rusalku* a slovin. *ruso*) a to za hlučné zábavy, zpěvů, hudby a tanců a někdy i fingovaných zápasů v maškarách.[2])

V Rusku sluly takovéto hry odedávna русалья a měli jsme příležitost výše na str. 55 doložiti už z pramenů XI. a XII. stol., že v té době provázeny byly hrami se skomorochy a hudbou. Srv. zejména zprávu v Letopisu k r. 1067 nebo v Slovu О ведрѣ (скомрахи и русальи), u Kyrilla Turovského (плясанье, бубны, сопѣли, гусли, пискове игранья неподобныя, русалья), ve Въргошеniji apoštolském о мукахъ (игры глаголемыя куклы, и скоморохи и русалiею пляшущая) atd.; v Žití sv. Nifonta čteme přímo o zvířecích maškarách: „ови бiяху въ бубны, друзiи въ козици и вь сопѣли сопяху, инiи же возложьше на ся скураты дѣяху на глумленiе чловѣкомъ . . . и нарекоша игры тѣ русалiя." Slovo sv. Nifonta о русальяхь zach. v ruk. XIV. stol. líčí velmi názorně, jak při rusalijích lid za zvuku sopěl, skákal, zpíval a tleskal[3]) a rovněž metropolita Kyrill II. naráží nejspíš na rusalije, když vytýká r. 1274 lidu ruskému: „Пакы же увѣдѣхомъ бесовьская еще дьржаще обычая треклятыхъ елинъ, въ божествьныя праздьникы позоры нѣкакы бесовьскыя творити съ свистаниемъ и съ кличемъ и въплемъ, съзывающе нѣкы скарѣдныя пьяница и бьющеся дрьколѣемь до самыя смерти."[4]) V Bulharsku jsou rusalije (русаля, русалии) červnové slavnosti (sv. Trojice), při nichž dívky, pějíce písně, chodí po dědině; místy při rusalijích připojují se k tomu průvody a hry chlapců podobné našim „králům", kteréžto v Makedonii konají se už

[1]) Srv. výše str. 54.

[2]) Srv. popisy rusadelných slavností u *Šafařika* O rusalkách ČČM. 1833 (Sebr. sp. III. 81—95), *Miklosiche* Rus. 6. sl., *Afanasjeva* III. 150, *J. Snĕgireva* Прост. праздн. IV. 1 sl., *Máchala* Nákres 196 sl., *Marinova* Нар. вѣра 476 sl., *Veselovského* Раз. XIV. 265 sl., 279, *Aničkova* Пѣсня I. 305 sl., *Vladimirova* Поуч. 215, *Azbukina* Очеркъ XXXVII. 230.

[3]) Srv. doklady výše str. 55 a u *Veselovského* Раз. XIV. 278 sl.

[4]) Ист. Библ. VI. 95.

na počátku roku, kdy jinde chodí maškary jiného rázu.[1]) Na Slovensku ,,rusadlnie sviatky podle starého obyčeje" s tanci, stavěním králů, maškarami a rozpustilým veselím dokládají už synodální zákazy z r. 1585 a 1591,[2]) a patrně i moravská jízda králů vztahuje se na tento starý obyčej, třebas s novými vlivy německými.[3]) Rusadelné svátky byly slaveny i v Čechách.[4])

Nepochybuji, že jako při jiných slavnostech výročních, také v rusalijích máme před sebou obřady dnes rázu velmi smíšeného. Původní základ byl, jak jsem výše vyložil, manistický, byla to slavnost na počest duší zemřelých předků. V tom smyslu přejali rosalia i Slované, jak ukazuje význam rusalek. Je však pravděpodobné, že Slované nepřejali slavnost v celku jako novum, nýbrž že jen antické rosalie připojili na obdobnou slavnost svoji, a že datum římských rosalií připoutalo rusalije na slavnosti letní, zejména na slavnosti kupalské, čímž nastalo pomíšení a zejména lokální splynutí s cyklem kupalským. Co však při tom značí a odkud přišly do nich motivy dramatické maškarády, co značí dívky nebo koňské figury přestrojené (zde je patrné přesunutí maškarad zimních, srv. výše str. 245), nelze, myslím, dnes pověděti. Machalova výkladu, že by to byly opět ,,symboly jarní vegetace",[5]) nesdílím. Místy byly a jsou, jak jsem viděli, rusalije připojeny na slavnost koledni do doby po Narození Páně (Stoglav, Zápověď sv. otců a dnes v Makedonii a Staré Srbiji), a je otázkou, náleží-li (a pokud) dramatický moment v nich koledě, či rusalijím. Veselovskij pro obé hledal původ v t. zv. gotských hrách císařského dvora byzanského.[6]) Hellenský vliv je tu nesporný,[7]) ale zůstává při tom přece otázkou, lze-li vše vysvětliti tímto jediným vlivem. Dobrati se jádra a odlišiti sekundární přístavky, je dnes, myslím,

---

[1]) *Veselovskij* Раз. XIV. 268, 273, *Pospíšil Fr.* Рус. гробища na Moravě? Č. Mus. Olom. XXIX. I., *Šapkarev* Русалии. Plovdiv 1884., *Marinov* Нар. вѣра 332.

[2]) ,,Na rusadlnie sviatky podle starého obyčeje králov stavěti, tance vyvazeti, fašingy se skalivati, šomhartiti (choditi v škraboškách), do starie kožuchy se obláčeti a jakžkolvek se blázniti." (Lad. Bartolomaeidesa Memorabilia prov. Csetnek 1799, 222). Srv. *Zíbrt* ČLid. II. 107, Star. ob. 115.

[3]) *Aničkov* Пѣсня I. 75 sl., 140, II. 177 sl., 195.

[4]) Viz *J. Štěpán* Pozůstatky rusadl. svátků v Čechách. ČČM. 1834, 183.

[5]) Nákres 200.

[6]) Srv. doklady výše na str. 57.

[7]) Metropolita Kyrill II. přímo mluví o obyčejích hellenských (l. c. na str. 261).

ještě právě tak nemožné, jako při analysi vlastního cyklu kupalského.

Na konci léta a na počátku jeseni byla řada výročních svátků uzavírána už v pohanské době velkou slavností, oslavující sklizeň plodin zemských, zejména obilí. Máme aspoň doloženo zprávou Saxonovou o Slovanech na Rujaně, že se tam jednou za rok po žních konala velká slavnost kultovní.[1]) O obřadu chrámovém, který konal kněz Svantovitův, předpovídaje při něm úrodu na budoucí rok, zmínili jsme se už výše na str. 240. Něco podobného udrželo se po celém Slovanstvu v různých formách hospodářských slavností, především v *obžinkách* neboli *dožinkách*.[2]) Mimo to byla ještě řada jiných obřadů při jednotlivých výkonech hospodářských, zejména při počet i jich (při setbě, žatvě, při vyhánění dobytka na pastvu atd.), jež vesměs založeny byly na podkladě magickém a na něž ukazují různé survivaly zvyků. Vrátíme se k nim proto na místě jiném v kapitole VIII. Není ostatně o nich starých zpráv.

---

[1]) Saxo ed. *Holder* 565: Semel quotannis post lectas fruges promiscua totius insule frequencia ante edem simulacri litatis pecudum hostiis solenne epulum religionis nomine celebrabat.

[2]) Srv. *Zíbrt* Obžinky. Praha 1910.

V. ZÁNIK POHANSTVÍ.

Jako bylo jinde, tak i u Slovanů křesťanství nevyvrátilo pohanské víry na ráz. Předně nepřišlo ke všem v stejné době. Officiální přijetí nové víry, representované pokřestěním knížete, jeho družiny, velmožů a lidu kolem residence osídleného dálo se v různých, od sebe dosti vzdálených dobách, jak jsme měli příležitost ukázati už výše v dílu I. (str. 231 sl.), kde jsme jednali o zániku pohanských pohřebních ritů. Na jihu počalo křesťanství pronikati už v V.—VI. století a přijato bylo definitivně v Pannonii v VIII.—IX., u Chorvatů počalo v VII., tak i u Srbů, kde dokonáno v IX. za Basilia I.[1]) Bulhaři přijali křesťanství za Borisa asi r. 864. K Moravanům přišli věrozvěsti r. 863 a český Bořivoj byl pokřtěn podle jedné verse r. 874, podle druhé v letech 880—885,[2]) u Poláků Měško přijal křest r. 965, u Rusů Vladimír r. 988,[3]) a na dolním Labi a při Baltu, ačkoliv už Karel Veliký pomýšlel na křestění tamních Slovanů,[4]) prováděno to bylo teprve v XI. a XII. století. Také na Sále se připomínají pohané ještě v XI—XII. století.[5]) A tak, když v Čechách nebo v Alpách vymírali poslední pohané, bylo pohanství ještě v plné síle kousek dále v Durynsku nebo na sever při Labi a při Baltickém moři.

Za druhé křesťanství, když bylo officiálně přijato, neujalo se na všech stranách stejnoměrně a nevykořenilo pohanství v stejné

---

[1]) Srv. mé SS. II. 344, 375, 377, *Ed. Bogusławski* Hist. Sł. II. 234, *Jireček* Gesch. Serb. I. 173 sl. Že Slované bulharští v X. století už šmahem se křestili, vidíme nejlépe ze slov básně biskupa Konstantina: „I letí nyní i slověnské plémě ke křtu. Obrátili se všichni lidé Tvoji, křesťany se chtíce nazývati." (Překlad *M. Weingarta* Bulhaři a Cařihrad. Praha 1915. 20.)

[2]) *Novotný* Čes. děj. 384.

[3]) O starším křestění v Rusi od doby Askoldovy viz *Vl. Lamanskij* ЖМНП. 1904. Nr. 351 str. 137 a *N. Korobka* Къ вопросу объ источникѣ русскаго христіанства (Изв. отд. р. яз. XI. 2. 367). Na jisto aspoň za Igora nalézali se v družině varjažské křesťané.

[4]) Mon. Alcuin. *Jaffè* Bibl. VI. 165. A také se křestilo (srv. *Giesebrecht* W. G. I. 153).

[5]) *Pilk* Čas. mać. serb. 1900, 78.

době. Kde přišlo s křesťanstvím mnoho nových dalších elementů a vymožeností kulturních, kde kraj nebo kmen přijímající byl poměrně malý a přístupný, nebo kde konečně provázeno bylo přijetí větším nátlakem pomocí brané síly a pomocí soustavného vyhlazování, ubíjení nebo odvlékání do daleké poroby těch, kteří nechtěli se zříci víry otcovské, — tam se ujalo křesťanství rychle nebo aspoň poměrně rychleji. Ale kde, jako bylo v Rusi, území bylo nesmírně rozsáhlé a těžko přístupné, kde se paprsek nové víry s obtíží musil prodírati nekonečnou stepí a nekonečnými bařinatými nebo hustými lesy, nepřinášeje mimo to ssebou žádných zvláštních vymožeností, tam postupovalo křesťanství jen pomalu. V Rusku vůbec mimo Kijev a Novgorod křestilo se úspěšně teprve v XI. a XII. stol. a ještě později zbyla místa, kde žili „pohané" až do XV. století.[1])

Bez bojů a bez odporu to ovšem nešlo nikde a dějiny téměř všech slovanských národů zaznamenávají z první doby křestění

---

[1]) Srv. ŽS. I. 235. Opakuji zde uvedené hlavní zprávy. První biskup v Rostově Theodor vystavěl tam sice velký chrám, ale s křestěním dalším nesvedl nic. Tak i druhý Hilarion. Teprve třetí sv. Leontij (biskup do r. 1077) křestil úspěšně mládež, ostaviv stranou zatvrzelé dospělé; po něm biskup Isaja (1077—1089) pokračoval a rozšířil křesťanství i po jiných místech oblasti rostovské a suzdalské, hlavně v samé Suzdali. Ve vzdálené oblasti běloozerské křesťanství šířilo se rovněž pomalu. V Muromě existoval monastýr už r. 1096, tak že zavedení křesťanství dá se zde datovati do druhé poloviny XI. stol., ale z tradice vidíme, že učinil pro ně nejvíce teprve kníže Konstantin Svjatoslavič (1096—1129). Rjazaňská oblast, zdá se, pokřestěna byla o něco dříve. Poměrně pozdě pokřestili se i slovanští Vjatiči a Radimiči, ačkoliv byli od kijevských knížat několikráte pokořeni, — jistě ne před koncem XI. století. Stalo se to teprve po definitivním pokoření Vjatičů úsilím knížat a biskupů černigovských; v polovině XII. stol. to počínalo a ještě v dobu tu se dočítáme, že pohanští Vjatiči ubili věrozvěsta, mnicha kláštera pečerského. Podle legendy o pokřestění gorodu Mcenska v orlovské gub. žili tam mnozí v pohanské nevěře ještě do pol. XV. stol. a křesťanství zavedeno definitivně r. 1445 knížetem Vasilem Dmitrijevičem a metropolitou Fotiem. Na severu byly Vladimírem pokřestěny patrně jen gorody Novgorod, Ladoga, Pskov, okolní venkov zůstal pohanským. Nejdříve se pokřestilo okolí Novgorodu, jako vůbec při gorodech, vznikajících mezi jinorodci. Tito zůstali pohany. Karelce obrátil r. 1227 novgorodský kníže Jaroslav Vsevolodovič. Ale i v Novgorodě v letech 1074—1078 existovalo křesťanství více jen jménem nežli skutkem. (Srv. *Golubinskij* Ист. р. церкви. I.[2] 1, 163, 172, 175, 198 sl.) Na druhé straně dlužno zase připomenouti, že v Kijevě byli křesťané už za Olgy a Igora, jak ukazují i nálezy v základech Desjatinné církve. (Изв. арх. комм. XXXII. Прил. 131 sl.) Srv. výše pozn. 3. na str. předešlé.

odpor nebo odboje proti nové víře. Takové byly v Alpách u Slovanů korutanských v VIII. stol.,[1]) takové jistě i u balkánských Slovanů,[2]) takové zná tradice a historie u Čechů za Bořivoje[3]) a za kněžny Drahomíry[4]) a patrně i za knížete Břetislava,[5]) u Poláků r. 1022,[6]) u Rusů v letech 1024, 1071, 1091[7]) a u Slovanů polabskobaltických je celá jejich historie století IX. až XII. vlastně jedním řetězem revolucí proti vnucované jim víře Kristově.[8]) V čele těchto odbojů stáli ponejvíce kněží a čaroději (srv. výše str. 235), kterým nové náboženství přicházelo ničiti podstatu existence. Kněží pohanští bránili se proto nové víře vším způsobem, nejdříve pomocí kejklů a podvodných zázraků, pak i přijetím boha křesťanského vedle bohů pohanských[9]) a když to vše

---

[1]) Srv. mé SS. II. 344 a *Kos* O bojih med krščan. in pogan. Slovenci v VIII st. (Izv. muz. Kranj. X. 1 sl.).

[2]) Lze to souditi na př. z toho, že Srby dal křestiti už Heraklios v VII. století, ale v IX. viděl se Basilios I. kolem r. 879 nucen nařídíti druhé křestění. Srv. *Jireček* Gesch. Serb. I. 173 a *St. Stanojević* Ист. срп. нар. 46, 48.

[3]) Kristian kap. II. (ed. *Pekař* 136, 171). Srv. *Novotný* Č. děj. I. 384.

[4]) Kristian III. ed. *Pekař* 140, 175, Oriente sole (ed. *Pekař* 411).

[5]) Kosmas III. 1. Srv. výše str. 29, 212, 217.

[6]) Kosmas I. 40. V Kijevopečerském Patěriku V. 7 (ed. *Viktorová* 115) vypravuje se též, že v Polsku po smrti Boleslava Chrabrého vstal národ a pobil biskupy a bojary.

[7]) Let. lavr.[3] 144, 170—172, 175—176, 207. Srv. výše str. 216.

[8]) Hlavní náboženské odboje byly zde r. 929 u Luticů (Vidukind I. 36), r. 983 u Luticů a Obodritů (Dětmar III. 17 [10], Adam II. 40), dále r. 1002 a 1017—1018 u Luticů a Obodritů (Adam l. c., Dětmar VII. 47, VIII. 4), r. 1066 po smrti Gotšalkově (Adam III. 50) a vůbec za celé vlády ranského Kruta (1066—1105), r. 1168 (Helmold II. 12) a za Přibyslava a Niklota r. 1130 (Helmold I. 24, 25, 34, 55, 63), v Štětíně a v Julíně hned po prvním odchodu Ottona bamberského r. 1125 (Herbord III. 4, 14, 18, 24, Ebbo II. 1, 13, III. 15—16, III. 20). Mimo to uznává v Pomoří Sommerfeld ještě dvě další reakce, jednu mezi r. 1140—1147 a druhou v letech r. 1187—1207 (Gesch. d. Germ. 1896. 37, 93 sl.). R. 1118 posteskl si proto Jindřich saský, že Slované, ač byli přivedeni na pravou víru, několikráte od ní odpadli (Mekl. Urk. I. 56).

[9]) Velmi zajímavý passus o tom vypráví Ebbo III. 1 v životopisu biskupa Ottona bamberského. Tento zničil chrámy a idóly ve Štětíně a postavil dva chrámy křesťanské na místo nich. Kněží staří však neustali agitovati a u příležitosti nákazy morové, kterou vyložili za hněv bohů, vznítili lid, jenž část budov zničil, ale neodvážil se na sanktuarium. I obrátil se lid na kněze, volaje: Na tobě je nyní, abys zničil svatyni tohoto „teutonského boha" (teutonici dei). Kněz přistoupil se sekyrou, — ale byv při tom zachvácen ochrnutím, zvolal: „Běda, jaká je to síla boha německého, kdo jí

nepomohlo, vyvolávali sami velké krvavé odboje, při nichž práce křesťanských věrozvěstů rázem se rozpadávala v niveč. Osud těchto věrozvěstů byl vůbec na mnoze těžký, často mučednický.

Křesťanští věrozvěsti přicházeli k Slovanům různým způsobem. Někdy jednotlivě, chudi a bosi, jen s křížem v ruce, s nadšením v srdci a s touhou po smrti mučednické, jako sv. Bernard nebo sv. Vojtěch k Prusům, jindy opatrněji a rozvážněji, s náležitým průvodem ochranným a i s náležitou pompou, která měla lidu imponovati. Nejvíce víme o tom z končin polabských. Zde je zprvu všude lid přijímal s posměchem nebo výhrůžkami, i s ostrou zbraní v ruce a křesťanské „Kyrie eleison" zavdávalo podnět k pošklebkům.[1]) Teprve v pozdějších dobách nalézali věrozvěsti už půdu trochu připravenější a tu obvykle postupovali asi tak, jak nám podrobně vyličují životopisy Ottona bamberského o missii k Luticům a Pomořanům v letech 1124—5 a 1128.[2]) Věrozvěst Otto byl různě vítán, někde, kde kníže nebo velmoži už předem byli dary nebo vlivem sousedních křesťanských a mocnějších panovníků nakloněni, uctivě nebo aspoň ne nepřátelsky,[3]) jinde však posměchem, výhrůžkami, kyji a kame-

odolá! Vizte, jak mne udeřil!" Potom kněz chytře lidu, jenž se ho ptal, co dělati, poradil: „Vystavte tedy zde svatyni vašeho (t. j. pohanského) boha vedle svatyně boha německého a ctěte oba stejně vedle sebe..." A tak v té chybě, dodává Ebbo, zůstali, sloužíce Bohu i běsu, až se vrátil znovu biskup Otto. Srv. zmínku o tom i u Herborda III. 4, 16.

[1]) Když Dětmar obracel Slovany a chtěl, aby volali Kyrie eleison, vykládaje jim jeho užitečnost, posluchači posměšně volali „*Ukrivolsa*", což kronikář latinsky překládá: *aeleri stat in frutectum* — t. j. v kři olša. Dětmar II. 37 (23). V Čechách za nesrozumitelné kyrie eleison vzniklo *krleš*. Srv. Kosmas I. 23, 42, II. 4. (Různá čtení viz u *Gebauera* Stč. sl. II. 151.)

[2]) Srv. hlavně zprávy Herbordovy v II. a III. knize, a ovšem i analogický popis u Ebbona a mnicha prieflingenského. K poslání samému a datům příchodu viz *Sommerfeld* Gesch. Germ. 23—36 a *Giesebrecht* Wend. Gesch. II. 240.

[3]) Celkem příznivě přijali Ottona v Dimíně (Ebbo III. 5), v Uznoimě (Ebbo III. 6) a v Pyrici, ač i tam napřed rozvažovali (Herbord II. 14—15); houževnatě odpíral Štětín (Ebbo III. 15—16, IV. 20, Herbord II. 26), déle odpíral i Kolobřeh (Herbord II. 39), ale konečně povolil (II. 29); také Julin, jenž změnu víry učinil závislou na souhlasu Štětína (Ebbo II. 11), pak povolil a laskavě Ottona přijal. Že i dary měly velkou úlohu, vidíme z toho, že biskup Otto, vydávaje se na cestu k Luticům a Pomořanům, vzal s sebou vozy naplněné drahými látkami a šaty (Herbord II. 7., III. 1), a víme také, že je občas vlivným osobám rozdával (Herbord II. 28). Srv. *Giesebrecht* Wend. Gesch. II, 253 sl.

ním,[1]) tak že se někdy ostýchali v noci v táboře zažíhati ohně a nahlas mluviti.[2]) Ale z posměchu si zkušení kněží už nic nedělali, před kamenováním utekli nebo se schovali; za chvíli šli zase dále, a když konečně došli cíle a dostali se do vnitř města, bylo celkem vyhráno. Tu se obyčejně ukryli, buď ve dvorci knížecím, který požíval práva asylu, nebo u některé vlivuplné osobnosti[3]) a počali práci tím, že vztýčili vysoko znamení kříže[4]) a kráčeli na tržiště, kde lidu kázali s nějakého povýšeného místa.[5]) Někde je lid vyslechnul klidněji, ale jinde, zejména kde jej kněží naváděli a podněcovali, klidili posměch nebo docela bouři takovou, že byli nuceni znovu prchati a znovu se skrývati, jako se to stalo na př. v Julíně r. 1124, kde lid podnikl i útok na dvorec, v němž byli skryti, a biskupa v něm ztýral.[6]) Když se nedal lid normálním způsobem převésti, musily pomoci chytře vymyšlené zázraky, vykořistěné z náhodných událostí nebo i předstírané, které lidu ukázaly, že bůh křesťanský je mocnější pohanského. Zázrak

---

[1]) Hrubě a nemilostivě, s hrozící zbraní a kamením přijat byl na př. Otto zprvu ve Volíně (Ebbo II. 7, Herbord II. 24); v Štětíně podle zprávy mnicha priefl. byl také kamenován (II. 8). Při vstupu do Pomořan vítal missionáře houfec pohanů s ostrými noži v rukou, hroze je za živa rozpárati nebo těla zakopati až po hlavu a tonsury rozsekati nožem (Herbord II. 11). S hrozbami se setkali též ve Volgastu (Ebbo III. 7, Herb. III. 5), v Stargradu (Ebbo II. 4) a v zemi Ukranů (Herb. III. 11) a Veranů (Ebbo III. 14). Před tím, než Otto přišel, bylo přirozeně ještě hůře. Pokusilo se už několik věrozvěstů přijíti do Pomořan, ale s nezdarem, bylif zabiti a jeden ukřižován (Ebbo III. 6, 13). O zabíjení mnichů a stětí biskupa Jana v Retře srv. u Adama III. 49, 50, Helmolda I. 22, 23 a dále str. 271. Dva čeští mniši, kteří šli v pol. XI. stol. kázati k Obodritům, byli tam sťati (Adam Schol. 56).

[2]) Herbord II. 14.

[3]) Herbord II. 24, Ebbo II. 7.

[4]) Zvednutí kříže (crucis vexillum praeferre, errigere) dálo se i, když se věrozvěsti blížili k osadě (Ebbo III. 15, 18, Herbord II. 26). Pohané se ovšem na kříž dívali prostě jako na pohanské emblemy svých bohů, a když věrozvěsti odešli, nesli jej před sebou do boje jako jiné praporce, na př. Štětínští do boje s Rujanou (Ebbo III. 23).

[5]) V Štětíně vstoupili na jakési vysoké dřevěné pyramidy (věže) na sloupech a s nich mluvili k lidu (pyramidae magnae et in altum more paganico muratae. Ebbo III. 15.) Srv. i Herbordovo líčení II. 26, III. 17, 18.

[6]) Herbord II. 24.

takový, v dánské zemi provedený, popisuje Adam,[1]) ale i v Julíně za pobytu Ottona bamberského staly se patrně podobné: jednou zůstala svatyně chrámu křesťanského ohněm nedotčena, po druhé zase žena křtu odpírající ztížena byla mrtvicí, odbojný kněz náhlou smrtí nebo ztrnutím,[2]) nebo zase vězeň byl zázračně osvobozen,[3]) slepí a nemocní zázračně uzdraveni[4]) a podobně. Jednou trestem za to, že lid v neděli klidil obilí, Bůh všechno spálil.[5]) Rovněž vidíme, že se křesťanští kněží a biskupové nebáli dělati zkoušku s ohněm, snésti totiž bez pohromy žár ohně nebo žhavého železa. Tak na př. ve Volíně Bernard nabízel tuto zkoušku na důkaz moci svého boha. Chtěl, aby zapálili dům, do něhož vstoupí a zůstane bez pohromy.[6]) To se ovšem doslovně bráti nesmí, ale nějakou ohnivzdornou praktiku z řeckých tradic patrně znali. Když r. 1002 spálen byl Hamburk, tu se stal zázrak jiný: vynořila se z báně nebeské zlatá ruka a z hořících trosek zachránila ostatky svatých.[7]) Že se také na Rusi první svjaščeníci uchylovali k podobným prostředkům, vidíme z povídek Kijevo-pečerského Patěriku, kde máme mezi jiným zprávu o sv. mučedníku Kukšovi, jenž, když křestil pohanské Vjatiče, také, jako pohanští čaroději, dovedl vyháněti běsy, vysoušeti jezera a přivolávati déšť.[8]) Vyháněti běsy uměli i na západě biskupové, ba i jeptišky, a to ranami holí nebo políčky.[9])

Křest sám prováděn byl tím způsobem, že na př. v Pyrici, když lidé byli poučeni, očistili si těla, ustrojili se do křestního roucha a postili se; potom biskup Otto dal do země zapustiti sudy s vodou, udělal kolem nich závěsy na tyčích a uvnitř jednotlivce, držící v rukou svíce, křtil trojnásobným ponořením

[1]) Adam II. 33. Srv. další zprávy o zázracích v Dánsku a Prusku u Vidukinda III. 65, Saxona ed. *Holder* 81, Wiperta de praed. Brunonis a v Damianově Vita Sti Romualdi 27 (*Bielowski* MPH. I. 230, 328). Srv. dále *Giesebrecht* Wend. Gesch. I. 197, II. 25 a *Guttmann* Germ. 83.

[2]) Adam II. 33, Ebbo III. 1, III. 20, Herbord II. 23, 34, III. 16, 18, 20, 24, 29.

[3]) Herbord III. 15, 17.

[4]) Herbord III. 26—28, Ebbo II. 10.

[5]) Herbord III. 29. Passus tento zajímavý je tím, jak lid soudil o svátcích.

[6]) Ebbo II. 1 (*Bielowski* II. 36). O podobných příkladech z Dánska a Pruska viz doklady v předcházející poznámce 1.

[7]) Dětmar III. 18 (11), Chron. Saxo 982.

[8]) Kijevopeč. Pat. IV. 5. (ed. *Viktorová*, Kijev 1870, 39).

[9]) Arnold II. 7.

hlavy do vody, odděleně podle pohlaví. V zimní době místo v stanech provádělo se to ve vytopených lázních.[1]) Potom teprve nastalo na ulicích a náměstích další poučování, zejména o významu sedmi svátostí, o nesmrtelnosti duše, o zmrtvých vstání, o věčném životě v nebi a pekle a konečně důtklivé napomenutí, aby se více nevraceli k ctění pohanských idólů.[2]) Celý akt zakončen byl vystavením oltáře, po případě kaple z ratolestí.

Missie Ottonova měla v celku konečně všude výsledek. Když Otto na př. r. 1124 přišel do Pyrice, pokřestil tam 7000 lidí, — v Kaminu a v okolí křtil celé houfy po 40 dní, tak že „biskup celý byl potem zalitý", praví životopisec — v Štětíně a Julíně za několik měsíců celé město a okolí.[3]) Podobně bylo zajisté i v jiných obcích, a kdyby bylo možno bývalo zůstati tam a provésti řádnou organisaci církevní, jako to bylo na jiných místech Slovanstva, na př. u Moravanů, Čechů nebo u Poláků, byly by úspěchy biskupa i jiných věrozvěstů na severu trvalé. Takto však namnoze, jakmile věrozvěsti odešli a přestalo jejich bezprostřední působení, zmizela z paměti lidu mohutná slova, hrozby peklem, vnady nebes, úžas nad zázraky i nastávala reakce, která nejenom vrátila slabší zpět ke staré víře,[4]) nejenom posekala a zvrátila postavené kříže,[5]) ničila nově postavené kaple a kostely a vyhnala jejich kněze, nýbrž občas vybíjela se ve skutečné odboje a krvavé revoluce, zejména tam, kde je podnítili a organisovali kněží a čaroději pohanští, nebo kde víra byla lidu vnucena za pomoci mečů nepřátelského německého vojska a německých pánů. Baltickým Slovanům byl Kristus bohem německým, „*teutonicus deus*",[6])

---

[1]) Herbord II. 15, 16, 36.

[2]) Herbord II. 18, 27.

[3]) Ebbo II. 1, 9, III. 1, Herbord II. 17, 20, 23, 29 sl. Podle Ebbona v Julíně bylo pokřestěno 22.156 lidí (II. 11).

[4]) Tak bylo v Pomoří na mnohých místech po odchodu Ottonově r. 1125 (Herbord III. 10, 13, 14, 25).

[5]) Kácení křížů — jakožto symbolů nové víry — a rozsekávání jich bylo přirozeně typickým zjevem při pohanských odbojích a setkáváme se proto v starých církevních řádech s frazí „кто кресть посѣкуть" mezi zakazovanými hříchy, tak na př. v Círk. Ústavě Vladimírově (*Golubinskij* Ист. р. ц. I.[2] 1. 624) a Vsevolodově (*Vladimirskij Budanov* Хр. I. 288). Také Kozma presbyter (Слово на еретики) vytýká to heretikům (Arkiv jugosl. IV. 74). Lutici jedenkráte za Konráda II. usekali Kristu na kříži ruce a vypíchali oči (Wippo, De vita Chounradi 33).

[6]) Srv. výše str. 266.

proti domácím „slovanským" — vidíme, že kněží už tehdy obratně využívali i protivy národní — a pohrdání, s kterým Němci pohlíželi na pohanské Slovany, mluvíce o nich jako o psech, s nimiž nemohou žíti služebníci křesťanského Boha v přátelství,[1]) nezvyšovalo nikde lásky k těm, kteří z Němec přicházeli, třebas s dobrým úmyslem a srdcem, hlásati víru v nejlepšího boha. Proto také revoluce byly krvavé a Slované opláceli ukrutnostmi, ne tak skutky věrozvěstů, jako těch, kteří je provázeli a pod jichž protekcí nová víra byla hlásána a vnucována. Když se r. 1066 vzepřeli Obodrité, tu podle zprávy Adamovy každému knězi křesťanskému rozsekli kůži na hlavě v podobě kříže, svázali mu ruce na zádech a bijíce jej, pronásledovali jej během tak dlouho, až duši vydechl. Za vlády Niklotovy, když se lid navrátil k pohanství, byli pozůstalí křesťané zbavováni vnitřností a přibíjeni na kříž. Biskupu Janovi r. 1068 usekali ruce i nohy, tělo vyhodili na cestu a hlavu obětovali Radogostu.[2])

Positivní výsledky křestění dokumentovali věrozvěsti jednak tím, že rozkotali pohanské chrámy, vykáceli posvátné háje a zvrátili modly, při čemž, co z dřeva bylo, rozsekali a spálili, co z kovu, konfiskovali a poslali svému arcibiskupu nebo i přímo do Říma,[3]) jednak pak tím, že na místo pohanských svatyň postavili oltáře, kaple z ratolestí nebo docela zbudovali hned dřevěné chrámy boha křesťanského (aspoň základy), nejčastěji na počest některého svatého nebo anděla, jehož ctění substituovali obratně na místě kultu bývalého pohanského boha, jak jsme už výše shledali v několika případech.[4]) Tak se zvedla ihned na vrchu Perunově v Kijevě církev sv. Basilija,[5]) v Arkoně na místě svatyně Svantovitovy chrám sv. Víta,[6]) v Štětíně dva chrámy (jeden z nich sv. Vojtěcha) na místě svatyní Triglavových,[7]) ve Volgastě jeden kostel a tak i v Gockově, Kolobřehu, Klodoně, Belgardu

---

[1]) Srv. slova, která pronesl vyslanec Dagobertův Sicharius k Samovi (Fredegar IV. 68).

[2]) Adam II. 41, III. 50, Helmold I. 16, 52. Zejména tonsury na hlavách mnichů byly nenáviděny a rozsekávány. Srv. Herbord II. 11. V Sclavanii nebo Dánsku bylo do r. 1002 tolik mučedníků, „že by se jména jich sotva vešla do knihy," poznamenává l. c. Adam.

[3]) To se stalo na př. s hlavou štětínského Triglava (Herbord II. 32).

[4]) Srv. výše str. 94, 95, 140, 151.

[5]) Let. lavr. 116.[3]

[6]) Helmold I. 6, II. 12.

[7]) Herbord II. 36, III. 16, Ebbo III. 1.

a v Pyrici,[1]) v Julíně kostely dva, jeden z nich opět sv. Vojtěcha a Václava,[2]) a také ve vyvráceném háji Svatoboru v zemi srbské vystavěl německý biskup Wigbert ihned chrám sv. Romanu.[3]) Občas se prostě změnily staré chrámy pohanské v křesťanské. Biskup Otto bamberský odepřel sice podobné žádosti občanů v Gockově,[4]) ale je známo, že před ním papežové byli jiného mínění. Papež Řehoř radil biskupu Augustinovi pro Anglii (a to ovšem platilo i jinde), aby obětnice a chrámy pohanské prostě obracel na křesťanské.[5])

Jedna věc při tomto obracení zůstává podivná a těžko vysvětlitelná: proč totiž místy lid ochotně přijímal věrozvěsty a novou víru, ba místy docela s ní obchodoval.

Z líčení životů Otty bamberského vidíme, že byl sice, jak už výše bylo pověděno, tento věrozvěst v Pomoří na některých místech přijat nepřátelsky, místy však mu přicházel lid vstříc a sám žádal za křest a novou víru,[6]) čemuž musíme věřiti při věrohodnosti Ebbonově a Herbordově a už také proto, že líčí, jak zase jinde nepřátelsky a houževnatě bylo odpíráno. V Štětíně se docela lid a starší usnesli přijmouti křest, když jim za to budou sleveny poplatky polskému vévodovi placené.[7]) Kde je příčina této lehkovážnosti k staré víře a jak to dlužno v shodu uvésti s velkým bojem, který proti křesťanství po století vedli sousední Obodrité

[1]) Herb. II. 8, 19, 38, 39, III. 6. Ebbo II. 18. Ann. Sancruc. II. 20. V Kolobřehu zvedl se chrám P. Marie, v Belgardě ke cti všech svatých.

[2]) Herb. II. 37, III. 26, Ebbo II. 15, III. 1. Druhý byl ke cti sv. Petra mimo město.

[3]) Dětmar VI. 37 (26) k r. 1008.

[4]) Herbord III. 7.

[5]) „Quod fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant; sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur, aqua benedicta fiat, in eisdem fanis adspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur. Quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est, ut a cultu daemonum in obsequia veri Dei debeant commutari, ut dum gens ipsa eadem fana sua non videt destrui, de corde errorem deponat et Deum verum cognoscens ac adorans ad loca, quae consuevit familiarius concurrat." (Beda Vener. I. 30.) Na totéž ukazují zápovědi synodální z r. 742, 769 a jiné doklady. Proto také hleděli od svatých příznivé výkony vynucovati i hrozbami, jako dříve od bohů. Srv. *Zíbrt* Seznam 32, 42—44.

[6]) Srv. výše na str. 267.

[7]) Herbord II. 26. Zprvu ovšem i zde se zdráhali přijmouti křest, pravíce, že jsou se svým náboženstvím spokojeni, a ukazujíce na to, že není zločinu a trestu, kterého by se křesťan na křesťanu nedopouštěl. (Herbord, l. c.).

a Lutici? Vždyť konečně i o Pomořanech pravil k biskupovi Bernardovi polský kníže, že je to národ krutý, který je hotov spíše jej zabíti, než od něho přijmouti pokřestění.[1])

Příčinu této passivity vůči víře otecké možno hledati jednak v dlouholetém předcházejícím působení se strany křesťanů, kterým přece jen základy staré víry byly dotčeny, jednak však i v samé podstatě pohanství, totiž v styku, v jakém stál při tom člověk k starým bohům. Styk ten posuzován byl podle jeho výsledků, a seznal-li člověk boha, který by jeho přáním lépe vyhověl, přecházel k němu, ovšem tím způsobem, že jím prostě kruh svých starých bohů doplnil, aniž by je na dobro odstranil a novým nahradil. Jen tak si dovedu vysvětliti onu lehkost, s kterou místy přijímali baltičtí Slované nového boha, ale vždy to zůstává zjevem podivným, vidíme-li, jak jiní v sousedství houževnatě odpírali. Následek toho byl potom, že i když bylo křesťanství přijato, omezovalo se hlubší přesvědčení a proniknutí nové víry především jen na vyšší třídy a na lid, jenž obýval kolem knížecí a biskupské residence nebo kolem kláštera a pod dohledem kněží chodil do nově vystavěné církve křesťanské, kdežto lid venkovský, opodál žijící, dlouho sice ještě se modlil ústy ke Kristu a Matce boží, volaje v Čechách *krleš,* nebo klaně se a bije čelem o zem, ale vedle toho v duchu dále vzýval hromovládce Peruna, vzýval slunce, modlil se pod ovinem k ohni, přinášel oběti Rodu a Rožanicím, duším zemřelých předků a zaříkával nebo uprošoval vampyry, perepluta, vily a jiné duchy zlé. Slovem, lid byl jen na zevnějšek křesťanský, ale uvnitř v duši zůstal věren staré víře pohanské. Ostatně to ani jinak býti nemohlo, neboť výklad, že je vůbec jediná víra v jediného boha správná, byl lidu nepochopitelný. Nikdy proto nemohlo běžeti o přeměnu víry, o nahrazení staré vírou novou, nýbrž za tehdějších poměrů bylo možno jediné připojiti novou víru k staré. Obětiště, chrámy a idóly bylo možno zrušiti a zkáceti na ráz, ale ne víru ze srdcí lidu. Obyčeje a víra pohanská zůstaly a pouze se k nim připojil jeden velký nový bůh a nový jeho kult. Při tom však se křesťanství ve své podstatě nemohlo slíti s pohanstvím v jedno nové náboženství a lid se stal proto nutně dvojvěrný a po přijetí křestu nastala všude, zejména na Rusi, dlouhá perioda *dvojvěrství* (двоевѣрie). Že církev křesťanská, ať na západě, ať na východě, kde bylo jinak

[1]) Ebbo II. 1.

více tolerance, nemohla stav takový trvale trpěti a schvalovati, je na bíledni a dějiny slovanských národů poskytují řadu dokladů pro toto dvojvěrství a pro boj, který vedla k vůli tomu církev římská i východní se zbytky pohanství v Čechách, v Polsku a zejména v Rusku. V Čechách nejen z legend svatováclavských,[1]) ale i z legend o sv. Vojtěchu vidíme, že koncem X. st. nebylo lze odvrátit Čechy od pohanské víry[2]) a na totéž ukazují ještě zákazy Břetislavovy a Šebířovy z r. 1039 a 1092,[3]) jakož i poučení homiliáře Opatovického.[4]) Kosmas označuje venkovský lid při r. 1092 slovy: „villani adhuc semipagani."[5]) O nějakém slovenském knížeti ze severních Uher sděluje zase Dětmar, že byl sice křesťan, ale při tom sloužil starým bohům.[6]) V Polsku, jak jsem výše pověděl při výkladu Długošových zpráv,[7]) brojila ještě kázání XV. století proti ctění „idólů" při různých výročních slavnostech a statut krakovské diecese z r. 1408 připomíná u křesťanů rity pohanské.[8]) Rovněž u Baltu existoval kult idólů ještě v XIII. století[9]) a o pokřestěných Slovanech v Braniborsku podotýká Dětmar, že vedle Krista vraceli se k bohům[10]) a Wippo křesťanské

---

[1]) V legendách těchto zove se lid za doby sv. Václava „semipaganus populus" a vypráví se, jak obětoval ještě pohanským bohům a idólům (Oportet ed. *Pekař* 392, 394, 400, 401). *Oportet* p. 394 dí se: „Adhuc igitur gentibus et populis per plurima loca regni sui (sti Venceslai) ritum erroris antiquum observantibus capita sua daemoniis et non deo inclinantibus alienis diis victimas et holocausta scelerata libantibus beatissimus miles dei Venceslaus non solum modo symulachra manibus hominum facta spernebat etc. . . ." Starší pramen, legenda Christianova, praví pouze: „Quia vero radicitus necdum avulsi fuerant paganorum supersticiosi ritus, dum plurimi ad immolandum demoniis nefanda properarent sacrificia cibisque ex ipsis potibus simul inquinarentur" (ed *Pekař* 152).

[2]) Dětmar IV. 19, Víta Ad. auct. Can. 11. Srv. i Kosmas k r. 995 (I. 29).

[3]) Kosmas II. 4, III. 1.

[4]) Srv. výše 29. a úvod *Hechtův* str. XXXVI. sl.

[5]) Kosmas III. 1.

[6]) Dětmar IX. 4 (VIII. 3).

[7]) Srv. výše str. 171.

[8]) Archiv sl. Phil. V. 687, XV. 316.

[9]) Podle Mekl. Urkundenbuch k r. 1219 (*Sommerfeld* Gesch. d. Germanis. Leipz. 1896). Výše jsme už uvedli zprávu Dětmarovu (III. 10), podle níž se i křesťané klaněli ještě bohům pohanským. V Prusku, Litvě, a Žmudi docela existovala dvojí víra ještě v XVI. a XVII. stol. Srv. o tom u *Brücknera* Litwa 44, 65, 75 a zde dále na str. 277.

[10]) Dětmar III. 17 (10).

Lutice z počátku XI. století označuje slovy „semichristiani".[1]) Na jihu Slovanstva to bylo právě takové, ale vím jen o stížnosti Jana Exarcha za doby cara Symeona (893—927), že se u bulharských Slovanů udržuje stále pohanství.[2]) Ale nejhlouběji do těchto poměrů můžeme nahlédnouti v Rusi, kde nám k tomu dává příležitost rozsáhlá církevní literatura různých kázání, poučení, zápovědí a pod. Z ní vidíme, jak církev v XI.—XII. století stále ještě úporně bojovala s vírou v bohy a se slavnostmi na počest jim konanými.[3]) Ba ještě traktáty ze stol. XVI. a XVII. mají narážky, z nichž vidíme, že se ještě udržovala místy víra pohanská nebo že se ještě po pohansku pohřbívalo a pod.[4]) To, co napsal do svého poučení О казняхъ Божiихъ prep. Feodosij Pečerský: „Словомъ нарицающеся хрестьяни, но поганьски живуще", — je obyčejná výtka tehdejší doby.[5])

Křesťanství, které zavedl na Rusi Vladimír, platilo zprvu nejen pro Kijev a Novgorod — ostatní končiny vnitřní Rusi pokřestěny byly mnohem později, jak jsem už svrchu pověděl,[6]) — nýbrž i tam v Kijevě a v Novgorodě bylo zprvu čistě officiální: přijali je kníže a jeho dvůr a jen menší část lidu městského. Tedy zprvu jen vyšší třídy přijaly křest.[7]) Ty zaměnily starou officiální víru v řadu bohů za víru v boha nového, — odtud termin новые

---

[1]) De vita Chounradi 33. (*Pertz* SS. IX. 271): „Liutizi, quique olim semichristiani nunc per apostaticam nequitiam omnino sunt pagani."

[2]) V Šestodněvu l. 125 ruk. syn. mosk. bibl. z r. 1263 (ed. *Potebnja*). Viz citát v ŽS. I. 234 pozn. 1.

[3]) Srv. výše passim. Že literatura ruská z první doby křesťanství má poměrně málo zmínek o pohanství, jež se znovu ozývá teprve v stol. XII. (v Slovu o pluku Igorově), vysvětluje si Aničkov tím, že v první době hned po přijetí křtu nastala doba umlčení bohů pohanských (умолчанiе). Nevzpomínalo se jich, poněvadž nebylo hodno o nich mluviti nebo psáti. Pohanství bylo pro věrné lidi „срамъ". Teprve v XII. stol. se to uvolnilo a vzpomínky na staré pohanství přišly znovu k platnosti. (*Aničkov* Яз. 106—109, 122—125.) Tento výklad Aničkovův nezdá se mi však býti dostatečným, zejména pro náhlý literární obrat k pohanství v Slovu o pluku Igorově.

[4]) Na př. gramoty novgorodských arcibiskupů Makaria a Theodosia z r. 1534 a 1548 (Допольненiя къ Акт. Ист. I. 27, 57). Srv. *Azbukin* Очеркъ XXXV. 264.

[5]) Let. lavr.[3] 165. Srv. i *Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 83 sl.

[6]) Srv. výše str. 265.

[7]) Srv. o tom a vůbec o poměrech, jaké se vytvořily na Rusi při přechodu z pohanství do křesťanství, v nové knize *J. V. Aničkova* Язычество и древняя Русь (Petr. 1914).

люди nebo вѣрные люди nejstarších ruských textů.[1]) K nim obracejí se první poučení církevní, jim příslušel nejdříve křesťanský sňatek s věnčením,[2]) ti vydržovali první svjaščeníky a z nich vyšli také první borci a apoštolé nové víry. Křesťanství se přizpůsobilo jejich družinnému bytu, uložilo se v jeho hotové formy i vlilo do něho nový smysl. Proto také i hostiny (пиры) družinné a pod. uznalo a hledělo jen družinný byt nově spořádati.[3]) Naproti tomu lid zůstal dlouho věren starým bohům,[4]) zejména svým domácím: Perunu, Volosu, Svarogu — ohni, dále vilám, Rodu, Rožanicím, Pereplutu, duším svých předků; modlil se k nim, přinášel jim dále oběti a účastnil se stále s dychtivostí starých tradičních zvyklostí pohanských, — zatím co církve zely prázdnotou,[5]) a když přijal novou víru, přijal ji bez vroucnosti a oddanosti vedle staré. S hlubokým přesvědčením prvních proselytů antických nelze toho srovnávati. Církev byla ráda, když lid dostávala do kostelů, kde se mu kázalo, kde se mu předváděly všelijaké ceremonie, aby si pomalu zvykal nové víře, — ale že to šlo pomalu a těžce, vidno ze starých zpráv, podle nichž lid shromážděný v kostele bavil se, jako venku na svých sbořištích pohanských. Lidé v neděli chodili do kostela „на кощуны, на игры, на объяденie и пьянство" — v kostele byl „говоръ многъ и смѣхъ и шепты . . . паче скоморохъ смѣется и бесѣды и шепты творите," jak trpce připomíná duchovní.[6]) Ostatně i sami svjaščeníci, kteří byli lidé beze všeho vzdělání a nemohli lid řádně poučovati,[7]) byli také jen polovičními křesťany a účastnili se na mnoze nadále pohanských slavností.[8])

Můžeme proto dobře říci, že na Rusi přes officiální vyznávání víry Kristovy trvalo pohanství až do XVI. století

---

[1]) *Aničkov* Яв. 170 sl. Terminu *pravoslavný* (t. j. pravé víry proti heretické) užito už v Žití sv. Nauma z poč. X. stol. (ed. *Lavrov* 24).

[2]) Srv. Poučení metrop. Jana II. kde se dí: „оже не бываетъ на простыхъ людехъ благословенье и вѣнчанье, но бояромъ токмо и княземъ вѣнчатися." (Ист. библ.VI. 18.)

[3]) *Aničkov* l. c. 172, 177—180.

[4]) Že ostatně i ve vyšších třídách objevovala se později reakce k staré víře, vidíme nejlépe ze Slova o pluku Igorově, kde vystupuje ještě plně pohanská tradice se svými bohy.

[5]) Letopis lavr. k r. 1068 (str. 166[3]).

[6]) Viz *Smirnov* Сб. въ честь Ключевскаго 242.

[7]) *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2[2], 836 sl.

[8]) *Golubinskij* l. c. 857. Srv. doklady u *Ponomareva* Пам. III. 224, 234.

vedle křesťanství.[1]) Двоевѣріе zovou to staří učitelé.[2]) Teprve od XV. stol., jak se podobá, zanikly na dobro staré představy náboženské i víra v staré bohy a zůstaly jen survivaly a chabé ohlasy jich v různých pořekadlech, zaklínáních a zůstalo jen množství drobných pověr, jejichž podstata a původní význam nebyl více jasný, pověr, s nimiž ovšem církev vedla boj dále, ale boj marný po dnešní den. Také stará jména bohů ozývají se potom jen v nesrozumitelných zkomoleninách nebo v nových, uměle zkonstruovaných zprávách.

Závěr.

To, co v celku a především charakterisuje staré slovanské náboženství, není monotheism s vírou v jediného boha, v nejvyšší dobro, není dualism moci dobré a zlé, není polytheistický Olymp s vyhraněnými a roztříděnými funkcemi a attributy bohů i s příslušnými kulty, není vyvinutá hierarchie a velkolepé chrámy, nýbrž věc jiná. Starý Slovan žil především v středu světa duchů významu a moci souřadné. Celá příroda kolem něho byla jimi oživena a rovnoměrně naplněna. Šumění háje, křik sovy nebo hrčení potůčku byly hlasy, kterými se ozývali duchové, hluboká tůň rybníka nebo tišina tmavé sluje skalní mluvila k němu také, oheň byl živý projev demona slunečního, bludičky, páry nad vodou, oblaka na nebesích byly vzdušné postavy vil, rusalek a had pod prahem bytostí posvátnou právě tak, jako vlk nebo medvěd, který pobíhal kolem dědiny nebo v křoví číhal jako vtělený nepřátelský demon. Slovan cítil stálé jejich působení na sebe, svou odvislost na všech stranách a celá jeho snaha, jeho náboženská praxe nesla se přirozeně k tomu, aby si tento poměr upravil, aby demony buď odvrátil od sebe a podnítil proti nepříteli, nebo získal jich podporu pro sebe a svůj rod po dobrém nebo s donucením. A byly to především hospodářské zájmy, úroda

---

[1]) *Azbukin* Очеркъ XXVIII. 148, XXXIX. 264 sl., *Golubinskij* Ист. р. ц. 1. 2, 851. Srv. i stať *A. Ponomareva* v Пам. др. церк. лит. III. 290 sl. Ale vedle na staré Litvě dvojvěrství trvalo do XVI. až XVII. stol., kdy vzývala se P. Maria vedle pohanských bohů (*Usener* Götternamen 80.). Ostatně i v Rusi stavěli ještě v XV. stol. trapezy Rožanicím ve spojení s uctíváním P. Marie (*Aničkov* Яв. 30).

[2]) Srv. hned na počátku Slova něk. christoljubca „не мога терпѣти крестьянъ во двоевѣрно живущихъ" (*Tichonravov* Лѣт. IV. 3, 89, *Ponomarev* Пам. III. 224). V témže Pajsijově Sborníku 97 čteme frasi двоевѣріе любити (*Sreznĕvskij* Мат. I. 640).

a zdar na poli, při dobytku a pod., které mu ležely na srdci a jež od svých bohů požadoval modlitbou a obětí, nebo také nuceně: zaklínáním a čarodějnými praktikami. Odtud bere vznik velká úloha čarodějů — volchvů v starém životě slovanském, odtud slovanské pohanské náboženství bylo namnoze jen projevováno magií a kulty hospodářskými.

Taková byla podstata a hlavní relief slovanského náboženství až do doby pokřestění. Jen málokteří z těchto duchů — demonů počali při tom nabývati zvýšeného významu, a to buď ti, kteří byli nad jiné blahodární nebo škodliví a strašní, tedy především demoni zjevů nebeských a atmosférických: personifikované slunce, nebo zase personifikovaná bouře s hromem a bleskem, nebo demon, jenž měl v očích lidu hlavní péči o hospodářství. Tak vznikl Perun, Svarog a Veles. Jenom že si těchto vyšších forem nevyvinulo Slovanstvo ani stejnoměrně, ani v jeden celkový „slovanský" systém bohů. Záhuba pohanské víry a nové náboženství Kristovo přišlo dříve, nežli k tomu mohlo dojíti. Vidíme jen náběhy více méně rozšířené a pokročilé — podle toho, jaký byl vůbec kulturní pokrok u různých slovanských národů a ovšem i podle toho, jak jsme — celkem nedostatečně — informováni. Pouze u Slovanů ruských a polabskobaltických setkáváme se nejen s větší měrou zpráv, nýbrž i s vyšším stupněm náboženství, zejména u posledních, kde k náboženství přistupuje vyspělý kult a vyvinutá kněžská organisace, které patrně na lokálním rozvoji víry i kultu náležel přední podíl. Kdežto u ostatních Slovanů lze jen s těží prokázati účast na vytvoření dvou, tří společných bohů, je jich u Rusů již řada a ještě více u polabských a baltických Obodritů, Luticů a Pomořanů. Přední úlohu u všech Slovanů měla božství sluneční a atmosférická, personifikované slunce a bouře s bleskem, a ta jsou také jedině u všech buď přímo doložena, nebo je můžeme aspoň oprávněně předpokládati.

Ale tato náboženství, tyto lokální okruhy bohů, aspoň pokud je známe, nebyly lidové, nýbrž spíše officiální, státní nebo kněžské, církevní. Vladimír, když stavěl vedle svého dvorce pantheon ruských bohů s Perunem v čele, dal tam patrně i bohy cizí, bohy národů podmaněných, které kolem ruského Peruna seskupil tak, aby tento pantheon byl zároveň obrazem jeho moci politické. A polabsko-baltičtí bohové nebyli zase z valné části nic jiného než jedno a totéž božství slovanské, v různých kultovních střediskách různě jmenované, a význam jejich v celém kruhu bohů

baltických závislý byl na dočasném politickém významu obce nebo kmene. Tak se stalo, že časem vynikli a v čele stáli retranský Radogost, arkonský Svantovit nebo štětínský Triglav, stargardský Prove, ale to vše s nějakým skutečným systémem nebo genealogií bohů nemá co činiti.

Ostatně se místy uplatnily i vlivy cizí, vnášející do domácí slovanské víry prvky jiných náboženství. Vidíme-li, jak slovanská kultura na všech stranách doznávala vlivů cizích, je už a priori zřejmo, že ani náboženství, ani kult nezůstaly jimi ušetřeny. A také znamenáme stopy těchto vlivů ze sousedních kultur přejatých. Od Iránů, zdá se, přišlo k Slovanům samo jméno *bogъ* a snad i ctění (i slovo) *kura*, jakožto ptáka slunci zasvěceného a vůbec zvýšený kult slunce a ohně, který nám dokládají zprávy orientální. Od Uraloaltajců přešly do Slovanstva terminy *balvan*, *kumir* pro kamenné idóly, přešly vlivy magie šamanské, z Orientu dále přešel i *Chors* a *Simargl* a snad i polykefalism idólů, od Germánů máme v Rusi stopy kultu Thorova, u baltických Slovanů ctění Julia; také thrácké vlivy byly tu pravděpodobně, ale to se ještě nepodařilo zjistiti (German?) a totéž platí o litevských, na něž se dříve příliš mnoho věřilo.[1]) Nejsilnější a staré[2]) byly však vlivy řeckořímské, jimiž přešly ke Slovanům různé kultovní slavnosti duší zemřelých (rosalia, ῥωδάνια), kalendy a brumalie s karnevaly, a jak se podobá, i adonie i dramatické akty slavností jarních a letních, dále ctění Rožanic a Rodu, Sreči a množství praktik čarodějných. Konečně i samo antické křesťanství nezůstalo beze vlivu na pohanství slovanské, zejména tam, kde pohanství dlouho trvalo a existovalo déle vedle vznikajícího křesťanství a v styku s ním, jako to bylo v Polabí. Sem patří zajisté na př. představy o nebi a podzemí u Pomořanů, sem ohlasy dualismu dobra a zla (zejména z literatury apokryfické) a sem konečně i matná monotheistická představa o existenci jednoho boha, vládce všehomíra.

Celkem však vlivů není tolik, aby zastřely domácí základ slovanského náboženství, jenž byl patrně příbuzný fondu ostatních

---

[1]) Srv. na př. *Šafaříka* SS. II. 634 sl.

[2]) Stojí jistě za zmínku, že už dávno před Kristem jsou doklady vlivů a spojení řeckého náboženství se středem a severem Rusi. Srv. tradice o Hyperborejcích, ctitelích slunce a o poutech jejich do řeckých chrámů (Diodor II. 47), nebo zprávu Herodotovu o městě Gelonu v zemi Budinů, kde stály chrámy řecké a konaly se slavnosti na počest Dionysovu (Her. IV. 108).

Indoevropanů. Celkem se slovanské náboženství vyvíjelo samostatně, bez hlubších vlivů cizích až do doby rozchodu Slovanů. Vlivy cizí i tu byly, ale nepatrné, jak už nesla sama sebou zakarpatská pravlast Slovanů od jiných kulturních oblastí (mimo skythosarmatskou a finnskou) značně oddělená. Teprve od té doby, co se Slované rozešli a posunuli jednak na Něvu a břehy Baltického moře, jednak na moře Černé a Kubaň, jednak na Dunaj a dále na Balkán, nastalo patrně zvýšené působení cizí. Do té doby, tedy do I. poloviny I. tisíce po Kristu, padá patrně největší počet a nejsilnějších vlivů, jak orientálních, tak zejména antických, jak jsme je právě naznačili. Další a hlubší analysa těchto všech poměrů je však zůstavena pracím budoucím.

O ethické stránce slovanské pohanské víry nelze mluviti. Primitivní náboženství nebylo vůbec spojováno s mravoukou.[1]) Ethické zásady vstupují do něho teprve na stupni vyvinutějším. U pohanských Slovanů nemáme toho dokladů před vlivem křesťanským,[2]) a je vůbec pravdě nepodobno, že by byly ethické zásady v něm přišly ke zvýšené platnosti, nanejvýše počátky. Bůh Prove byl snad personifikací ethického principu práva, — ale ani to není jisté. A jiných dokladů není. Vývoj v tomto směru, byl-li, ustal tím, že pohanství slovanské brzy nahrazeno bylo náboženstvím založeným především na podkladě mravním.

---

[1]) *Tylor* Úvod do anthr. 409—412.

[2]) Srv. výše str. 161, 180.

PŘÍDAVEK I.

Přehled prací na poli slovanské mythologie.

Jak jsem již výše pověděl, je slovanská mythologie vedle právní historie jediným oborem kulturních starožitností slovanských, v kterém bylo mnoho pracováno. Ovšem práce jsou ceny různé a velmi mnoho je jich úplně bezcenných. Příčinou toho jest v první řadě sama látka, svádějící snadno i jinak střízlivé badatele k bezpodstatným hypothésám a vymyšleným fantasiím. Setkáváme se s tím už od samých počátků slovanské mythologické literatury: i některé zprávy staré, které jinak mají ráz pramenů, jsou už pod zřejmým vlivem vymyšlených fikcí, na př. v historii Długošově (srv. napřed str. 13).

A po něm vidíme velmi často, jak staří kronikáři vplétají do svých historií obrazy pohanského Olympu slovanského, které jsou z menší nebo větší části vymyšlené. To vidíme v kronice Botově vydané r. 1492, obsahující nejen popis, ale poprvé i vyobrazení slovanských bohů[1]), nebo v Polsku u Al. Guagniniho, M. Miechowského, M. Cromera atd.,[2]) v Rusku u autora Gustinského letopisu, u Gizela,[3]) v Čechách v Kronice Hájka z Libočan, nebo u Pavla Stránského[4]) a zejména u Jana Středovského,

---

[1]) Chronicon Conradi Bothonis. Mogunt. 1492 (později vydal ji Leibniz 1711 v Scr. rer. brunsw. III., Nr. 14). O Bota se opíral i Bangert ve svém vydání Helmolda z r. 1659 a přejal tyto obrazy.

[2]) *A. Guagnini*, Chron. Pol. (ed. *Pistorius* Scr. II. 346) a Sarmatiae descr. (tamže I. 25). *M. Miechowski* Chron. reg. Pol. II. 2 (ed. *Pistorius* Scr. II. 20). *M. Kromer* De origine et reb. gestis Pol. III. 1 (ed. *Pistorius* Scr. II. 432).

[3]) Gust. letopis ze XVII. st. (ПСРЛ II.) a *Gizel* Синопсись Petr. 1746. Srv. výše str. 9.

[4]) *Hájek z Libočan* Kronika česká. Praha 1541 passim, *Pavel Stránský* Respublica Bohemiae. Lugd. Bat. 1634, č. VI. str. 247 sl.

faráře v Pavlovicích na Moravě, v jehož Svaté historii moravské z r. 1710 shledáváme se opět s novými bohy slovanskými obrazy provázenými[1]) a jehož pak následovali i Mar. Ullmann a Jiří Papánek.[2])

V XVII. a XVIII. stol. se setkáváme i s traktáty speciálně se obírajícími slovanskou mythologií, v první řadě s pracemi obou bratří Frentzelů, z nichž od Abrahama vyšlo už r. 1719 obšírné a učené pojednání „Commentarius philologicohistoricus de diis Soraborum aliorumque Slavorum".[3]) Ale jak Frentzel, tak i řada nejblíže následujících historiků[4]) opírali se však nejen o staré dobré prameny (mimo letopis Nestorův, jehož neznali), nýbrž stále o fikce starších kronikářů, zejména Długoše, Bota a Středovského a ještě více o spisy Chr. Hartknocha a J. Lasického o mythologii litevskopruské,[5]) z nichž přenášeli celé řady bohů do Olympu slovanského, a konečně i o padělky figurální, jaké se vyskytly zejména v Meklenbursku.[6]) Není proto divu, že Josef Dobrovský r. 1808

---

[1]) *J. Středowský* Sacra Moraviae Historia (Solisbaci 1710), kap. V. sl. Srv. výše str. 166 a stať *V. Praska* Der Mährer Středowsky als Mythologe (Feuil. Politik 1906. 10. II.)

[2]) *M. Ullmann* Altmähren. Olmütz 1762. II. c. IX. *J. Papánek* Historia gentis Slavorum. Cinque Eccl. 1780. 167. (cap. IX.)

[3]) Vyšel u *Chr. Hoffmana* Script. rer. lus. (Lips. Budiš. 1719) II. 85 sl. hned za studií *Michala Frentzela* Dissertationes tres de idolis Slavorum (II. 63—84). Dále srv. *Wagner* Diss. de idolatria veterum Missniae incolarum (Lips. 1698); *H. Masius* Antiq. Mecklenb. schediasma hist. phil. Lub. 1700; *Anonymus* Religion der Moscowiten. Francf. Leipz. 1717.

[4]) *Döderlein* Slavonisch-russ. Heiligthum mitten im Deutschland. 1724; *Weckenrode* Altes und neues Rugen. 1732; *Schwartz* De olla Vulcani. 1745; *M. Popov* Баснословье. Спб. 1768 (franc. pod titulem Petite mythologie slavonne r. 1789, 1793; přejal to *Leclerc* do své ruské historie I.); *G. Ayrerus* Hermannus Slavicus. Gott. 1768 cap. III.; *Szybiński G.* Hystoria bogów bajeczna. Warsz. 1769. *Steinbrück J.* Vom Gotzendienst in Pommern und Rugen. Stettin 1792, *Osiński A.* Słovnik mitologiczny. Warsz. 1803. *Kayssarow Andr.* Versuch einer slawischen Mythologie in alphabet. Ordnung. Göttingen 1804 (rusky vyšlo v Moskvě 1807 pod titulem Славянская миѳологія Кайсарова, II. vyd. 1819), *Scheller* Mythologie der wendischen und anderer deutschen Völker. Neuburg 1804. *Gr. Glinka.* Древняя религія славянъ. Mitava 1804.

[5]) *Chr. Hartknoch* Selectae diss. de variis rebus prussicis. 1679. c. VI. sl., Alt und Neues Preussen (Frankf. 1684) c. V.—X. *J. Lasicki* De diis Samagitarum etc. 1616. Spisovatele, kteří spojovali litevskou a slov. mythologii v jedno, viz u *Ign. Hanuše* Wiss. sl. Myth. 76. sl.

[6]) Srv. zejména *A. Masch* a *D. Woge* Die gottesdienstl. Alterthumer der Obotriten, Berlin 1771. (více o tom viz výše na str. 163). Srv. též *J.*

do svého Slavínu napsal: „Nichts bedarf einer kritischen Revision und Musterung im Gebiete der slavischen Altertumskunde so sehr, als die Mythologie,“[1]) a sám pomýšlel na vydání mythologie slovanské.[2])

Ostatně ani později v první polovině XIX. století přes kritický vliv Dobrovského a Šafaříka nebylo valně lépe, neboť i tu literatura vykazuje mnoho děl ceny nevalné nebo zcela bezcenných.[3]) Ani sám P. Šafařík, ačkoliv sám jednou ostře celý stav posoudil,[4]) nedovedl se vždy dostati ze začarovaného kruhu, v němž se nalézala disciplina slovanské mythologie.[5]) Ale přece je znáti obrat k lepšímu a od let čtyřicátých, můžeme říci, nastává vůbec perioda práce

---

Potocki Voyage dans quelques parties de la Basse-Saxe. Hamb. 1795. Proti byl zejména *Lewezow K.* Über die Ächtheit der sog. obotrit. Runendenkmäler zu Neustrelitz (Abh. Akad. Berlín 1835).

[1]) Slavin (Prag 1834) 264 (v referátu o mythologii A. Kayssarova). O pracích v slov. mythologii za doby Dobrovského viz jeho korrespondenci s Bandtkiem ed. *Francev* 23 sl., 30 sl., 47.

[2]) Viz doklady u *Jakubce* Literatura česká XIX. stol. I. 256—7 (dopis Ribayovi 16. II. 1791 a Zlobickému 20. XI. 1790).

[3]) *Jungmann A.* Krátký obsah náboženství pohanského u Slovanů (Krok II 3. 339—392). *Thany Ant.* Mythologie der alten Deutschen und Slawen. Znaim 1827, *J. Kollár* Sláwa bohyně a původ gména Slawů čili Slawjanů. Pešť 1839, Die Götter von Rethra oder mythol. Alterthümer der Slawen (nevydáno; srv. o tom stať *V. Vondráka* v sborníku Jan Kollár 1793—1852, 243—246 a *Sreznĕvského* v ЖМНП. 1851 č. LXX. 87 sl.), *Krolmus V.* Poslední božiště Černoboha s runami na Skalsku. Praha, 1857, *Rozum Jan* Slovanské bájesloví. Praha 1827, V. *Damjanović* Bjера древности. Видин 1817, *J. Lazarević* Сопружество древних богов. Млетци 1810, *Sacharov* Сказанія р. нар. I. Слав. русская миѳологія. М. 1836, *Kastorskij M.* Начертаніе слав. митологіи С. Пб. 1841, *Bernhardi W.* Bausteine zur slaw. Mythologie (Jordans Jahrb. f. Lit. 1844 I. 337), *Glückselig Th.* Alkuna. Nordische und nordslaw. Mythologie. Leipzig 1831, *Liebusch G.* Scythica oder etymol. und kritische Bemerkungen über alte Bergreligion und Fetischismus mit der bes. Rücksicht auf die slawischen Völker. Camenz 1833, *Oderborn P.* De Russorum religione et ritibus. 1841, *Schwenck K.* Mythologie der Slawen. Frankfurt. 1853. (VII. svazek díla: Die Mythologie der asiat. Völker. Frankf. 1843—1853), *Bandtkie J.* Dzieje naroda pol. Vratisl. 1835 I., *Naruszewicz A.* Historya nar. polsk. ed. 1836. II. 23. *Stan. Sestřencewicz-Bogusz* Recherches hist. sur l'orig. des Sarmates etc. 1812. 582 sl. Lepší je *L. Gisebrecht* Von der Religion der wendischen Völker an der Ostsee. Stettin. 1838.

[4]) ČČM. 1833, 257.

[5]) O rusalkách (ČČM. 1833), Podobizna Černoboha v Bamberku (ČČM 1837). O Svarohovi, bohu pohanských Slovanů (ČČM. 1844). Ale padělky Masche a Hagenowa (runy) ostře odsuzoval. Srv. SS. II. 634.

nejen zvýšené, ale už i práce hlubší a kritičtější. Málo kritické, ale vlivné a směrodatné jsou v letech 40—70. práce Ign. J. Hanuše, zejména jeho filosoficky založená a úplně na podkladě indoiránské mythologie zpracovaná „Die Wissenschaft des slawischen Mythus" (Wien—Lemberg 1842) a „Bájeslovný kalendář" (Praha 1860), jež mnozí dilettanti posud mají za kanon slovanské mythologie.[1]) Lepší jsou už studie Jos. Erbena, Jana Er. Vocela, J. Jirečka, V. Brandla a J. Perwolfa, kteří namnoze nastupovali methodu srovnávací, ale trpěli přílišným vlivem falešných rukopisů Zelenohorského a Královédvorského.[2]) V Polsku shledáváme se i v této době ještě s pracemi nevalně cennými nebo fantastickými,[3]) tak i u Jihoslovanů,[4]) ale za to ruská literatura vyniká už boha-

---

[1]) Jiné Hanušovy práce jsou: Děva, zlatovlasá bohyně pohanských Slovanů. Pojedn. král. spol. nauk 1860, Nástin báječných bytostí Báby a Děda (tamže 1864), O meth. výkladu pohádek slovanských (tamže 1863. Zprávy zased. I.), Über das Wesen und Ursprung der slaw. Mythologie (Sitzungsber. kg. Ges. Wiss. 1865. II.). Hanuš byl silný indoman, buduje vše na indoiránských základech (a také litevských), hledisko ostatně, na které už Dobrovský se stavěl (Slovanka II. 173, Slawin 413) a po něm J. Kollár.

[2]) *J. Erben* vedle svých drobnějších článků (pomýšlel asi také na vydání celé mythologie) vydal: O kosmogonii pohan. Slovanů (ČČM. 1866, 35), Morana (Zprávy zas. král. spol. nauk 1847, 14), Víly čili sudice (Slov. Sborník 1883, 1), *J. Er. Vocel* Pravěk. Praha 1867 (str. 361—388), O Chorsu (Sitzungsber. kg. Ges. Wiss. 1849, 33), *J. Jireček* Studia z oboru mythologie české (ČČM. 1863, 3, 141, 262), O bohu Velesu (ČČM. 1875, 405), *V. Brandl* Příspěvek k mythologii české (ČMM. 1876, 59), *J. Perwolf* Staroslov. řády a obyčeje. Praha 1885, 50. K tomu srov. však i bezcenné stati slovenských badatelů *V. Paulinyho-Tótha* Slovenské bájeslovie (Turč. Martin I. 1876) a *A. Reusse* Úryvky z bájeslovia drievnych Slovákov (Sl. Pohľady 1882 16, 104); ze slovenských kruhů pochází i bezcenný přehled „Náboženství pohanských Slovanů" uveřejněný v Osvětě 1863, 213 sl. a *J. Hollého* Bájosloví pohan. Slovákov. Sebr. spisy III. 113. Vedle toho vznikla řada mythologií, které nebyly vůbec vytištěny. Takové měl v rukopisu na př. D. Vahylevič, Fr. Jachim, přítel Zapův a j.

[3]) *Lelewel J.* Cześć bałwochwalzca Słowian i Polski. Poznań 1857. (Srv. i jeho Polska. Dzieje etc. VIII. 9, IX. 3), *Chodzko Alex.* Contes des paysans des patrics slaves. Paris 1864, *Gergowicz E. S.* Mitologia słowiańska w zarysie. Lwów 1872. *Szulc Kaz.* Mytyzcna historya polska i mytologia słowiańska. Poznań 1880.

[4]) *Trstenjak Dav.* Triglav, mythologično raziskavanje. Lubl. 1874, Raziskavanja na polji staroslov. mythologie. Let. Mat. Slov. 1869, 5, 1870, 3, 1871, 172, *Pretner Vjek.* Mythologična crtica o starosl. božanstvu Homan. Zagreb, 1863. *Rakovski* Горскій Пѫтникъ. Nový Sad 1857, *Grujev J.*

tostí studií i lepší kvalitou.[1]) J. Srezněvského ,,Святилища и обряды языч. богослуженія Славянъ" byly do jisté míry základním dílem a A. Afanasjeva ,,Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу" poskytly aspoň přebohatý svod materiálu, nehledíc k mnoha jiným studiím. Celkem však možno říci, že slovanská mythologie stále se ještě utápěla v nekritickém přejímání různých bohů z pramenů nehodnověrných, z pozdních kronikářských výmyslů nebo z cizích, sousedních náboženství, nebo v přílišném spojování mythologie s historií jazyka, s národní poesií a že definitivní obrat k lepšímu, k větší prohloubenosti i větší kritičnosti nastoupil teprve od let osmdesátých minulého století vlivem některých studií a kritik A. J. Kirpičnikova, V. Jagiće, A. Brücknera, A. Potebni, N. Veselovského, N. Sumcova, T. Maretiće, J. Karlowicze, Ř. Kreka atd., které ostatně předcházela již r. 1864 kritická stať Miklosichova o rusalkách,[2]) a větším rozvojem i prohloubením slavistiky vůbec.

Миѳология 1873, *Georgijev J.* Старитѣ и днеш. вѣровании ча българитѣ. Trnovo 1900.

[1]) *Srezněvskij J. J.* Святилища и обряды языческаго богослуженія Славянъ. X. 1846. 2. vyd. С. Пб. 1848. Роженищы у славянъ и другихъ языч. народовъ (Архивъ ист. юрид. свѣд. Калачова 1855), Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ. ЖМНП. 1846. I.I. *Šepping A.* Миѳи слав. язычества. М. 1849, *Solovjev S. M.* Очеркъ нравовъ, обычаевъ и религіи Славянъ 1850, *Holovackij J. F.* Очеркъ старослав. баснословія. Львовъ 1860, *Lavrovskij P. A.* О миѳическихъ вѣрованияхъ Славянъ въ облакъ ираждь. С. Пб. 1863, *Afanasjev A.* Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу. М. 1865—69. *Kostomarov N.* Слав. миѳологія. К. 1847, Нѣсколько словъ о славянорусской миѳологіи (Р. Древн. 1872), *Karějev N.* Главное антропоморф. боги слав. язычества (ФЗ. 1872. III.—V.), *Potebnja A.* (řada statí srv. *Jagić* Ист. сл. фил. 553, k nimž druží se ještě obšírná pozdější práce Объясненія малорусскихъ и сродныхъ нар. пѣсень РФВ. 1883—1887 a ve dvou otiscích), *Hilferding A.* Ист. балт. Славянъ. С. Пб. 1874 (Соч. IV. 150—226 podrobný výklad o bozích balt. Slovanů), *Kotljarevskij A.* О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ Славянъ. М. 1868, *Kvašnin Samarin* Очеркъ слав. миѳологіи (Р. Бесѣда 1872 Nr. 4), *Nikiforskij* Русское язычество. С. Пб. 1875, *Plotnikov V.* Замѣтки о сравн. миѳологіи М. Мюллера. Voroněž 1880, *Sokolov M. E.* Старорусскіе солнечные боги и богини. Симбирскъ 1887; *Mandelštam J.* Опытъ обяснeнія обычаевъ индоевр. народовъ I. С. Пб. 1882, *Syrcov* Міровоззрѣніе нашихъ предковъ. I. Миѳологія. Kostroma 1897. Zde bych mohl připomenouti také některé stati *F. J. Buslajeva* uvedené *A. Archangelským* Къ лекціямъ по ист. р. лит. (Kazaň 1898) 19 (srv. též *Jagić* Ист. сл. фил. 538, 543), pak *K. D. Kavelina* stať napsanou k *Tereščenkovu* dílu ,,Бытъ р. народа" v Sovremenniku 1848. XI. Собр. Соч. IV. 2. a *O. F. Millera* stati literárně mythologické (*Jagić* l. c. 565).

[2]) *Fr. Miklosich* Die Rusalken (Sitzungsber. Akad. Wien 1864. Bd XLVI.)

Od té doby objevují se konečně práce, které podaly už slušné a střízlivé obrazy o celku slovanské mythologie — ovšem stále vedle jiných bezcenných — a vyskytují se čím dále tím častěji i jednotlivé speciální práce přísně methodické a kritické. Celkový lepší přehled, ač není bez vad, maje dosti údajů prameny nedoložených,[1]) vydal *Ř. Krek* v díle „Einleitung in die slawische Literaturgeschichte" (Graz, I. vyd. 1874, II. 1887), a ještě úplnější *H. Máchal* pod titulem „Nákres slovanského bájesloví" (Praha 1891), spis stále cenný, pouze přetížený materiálem folkloristickým, jemuž později následoval od téhož autora menší spisek, stručnější, ale kritičtější „Bájesloví slovanské" (v Praze 1907)[2]). Nejobsáhlejší dílo střízlivě držené v tom směru, že vylučuje věci nedoložené, nehodnověrné a všechen folkloristický materiál, vydal *L. Léger* pod titulem „La mythologie slave", Paris 1901,[3]) připraviv je řadou před tím uveřejněných článků.[4]) Menší dobrý přehled vyšel anonymně ve Lvově r. 1894.[5])

Hlavní podnět pro rozvoj posledních 30 let dlužno však hledati v několika výborných kritických studiích z péra A. Kirpičnikova,[6]) Ř. Kreka,[7]) A. Sobolevského,[8]) N. Veselovského,[9]) T. Mare-

[1]) Srv. kritiku A. Brücknera v Archivu sl. Phil. XIV. 161.

[2]) Od téhož autora tiskne se nový populární spis o slov. mythologii v americké sbírce „The Mythology of all Races". Boston. III.

[3]) Dílo vyšlo r. 1904 v Bělehradě v překladu srbském (přel. R. Agatonović), r. 1907 ve Филол. Зап. rusky (přel. A. Pasenko).

[4]) Esquisse sommaire de la mythologie slave v Revue de l'histoire des religions 1882 (srbsky Просв. Гласник 1883, česky Slov. Sborník 1883, rusky Филол. Зап. 1898), Études de mythologie slave (Revue de l'hist. rel. 1895). Zde bych uvedl ještě francouzskou stať *A. Lefévra* Mythologie des Slaves et Finnois. Rev. de l'école d'anthr. VII. 1897.

[5]) M. K. O religii pogańskich Słowian. Lwów 1894. (srv. ref. Brücknerův v Kwart. hist. 1895. 677). Stručný přehled slovanského bájesloví vydal *Zd. Tobolka* v Čas. spol. př. star. 1895, 20, jiný obšírný přehled vyšel v díle *W. Bogusławského* Dzieje Słowianszczyzny północno-zachodniej do polowy XIII. w. II. 710—862 (Poznań 1889). Neznáma mi zůstala knížka *Świerzbińského* Wiara Słowian, ich byt domowy i spoleczny. Warsz. 1884. Zde bych nejlépe uvedl i zajímavou srovnávací práci *J. Lipperta* Religionen d. europ. Culturvölker d. Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer in ihrem gesch. Ursprung. Berlin 1881.

[6]) *A. J. Kirpičnikov* Что мы знаемъ достовѣрнаго о личныхъ божествахъ Славянъ v ЖМНП. 1885. IX. 47—65.

[7]) *Ř. Krek* Beiträge zur sl. Mythologie (Archiv sl. Phil. I. 134).

[8]) Волосъ и Власiи РФВ. XVI (1886) 187.

[9]) Patří sem řada studií vyšlých v jeho serii „Разысканiя въ области р. дух. стиха", hlavně kap. VII, XIV (Зап. Акад. XLV., Сборникъ

tiče,[1]) W. Nehringa,[2]) Iv. Šišmanova,[3]) a hlavně V. Jagiće[4]) i A. Brücknera,[5]) k nimž se nejnověji přidružily práce J. Aničkova,[6]) Dm. Zelenina,[7]) St. Rożnieckého[8]) a M. Arnaudova,[9]) od nichž uvádím zde pod čarou jen práce nejdůležitější. K nim druží se dále velká řada drobnějších a méně významných studií a článků buď autorů právě jmenovaných, nebo jiných slovanských i neslovanských, z nichž někteří pomáhali aspoň pilně a platně snášeti nový materiál. Srv. zejména v Polsku J. Karlowicze, S. Matusiaka, S. Zaborowského, v Rusku P. Syrku, J. Franka, A. Famincyna, Ed. Voltera, B. Ljapunova, V. Močulského, Vs. Millera, V. Hnatjuka, Srebrjanského, v Čechách Č. Zíbrta, Ad. Černého, J. Voráčka, J. Soukupa, na jihu M. Šrepela, I. Ivanova, T. Smičiklasa vedle autorů mnoha drobnějších statí, o nichž byla řeč výše na místech příslušných. Záslužná byla své doby i Azbukinova sbírka pohanskomythologických dokladů z pozdější doby vymírajícího pohanství (XI.—XIV. stol.), ač se jinak opírá příliš o nekritického Afanasjeva.[10]) Dnes je ovšem práce Azbukinova na dobro překonána knihou J. Aničkova.

Акад. XLVI.) a stať o rusalkách v ЖМНП 1885 IX. Srv. *Jagić* Ист. сл. фил. 846.

[1]) *F. Maretić* Zu den Götternamen der balt. Slaven. (Arch. sl. Phil. X. 133).

[2]) *W. Nehring* Der Name Bêlbog in der sl. Mythologie (Archiv sl. Phil. XXV. 66).

[3]) *Iv. Šišmanov* Приносъ къмъ нар. етимология (Сб. нар. ум. IX. 1893).

[4]) *V. Jagić* Myth. Skizzen (Archiv sl. Phil. IV. 412, 548 V. 1, 166, VIII. 655).

[5]) *Brückner* A. Myth. Studien (Archiv sl. Phil. VI. 216, IX. 1, XIV. 161). Srv. dále Mithologia, jej dzieje, metoda i wyniki (Bibl. warsz. 1893. II. 490) a stať o mythologii slovanské v polské Encyklopedii IV. 2, 149 sl. (1912), v níž dostupuje Brückner na stupeň veliké skepse.

[6]) *Aničkov J.* Весенная обряд. пѣсня на западѣ и у Славянъ. Спб. 1905. Язычество и древняя Русь 1. (Спб. 1914).

[7]) *Dm. Zelenin* Къ вопросу о русалкахъ (Жив. Стар. XX. 1911. 357).

[8]) *St. Rożniecki.* Perun und Thor. (Archiv sl. Phil. XXIII. 462). Srv. k tomu stať *K. F. Tiandera* v Изв. отд. р. яз. 1902. III. 384.

[9]) *M. Arnaudov* Студии върху бълг. обреди и легенди. Сп. Акад. IV. 3. 1 sl. (1912).

[10]) *Azbukin M.* Очеркъ литер. борьбы представителей христіанства съ остатками язычества въ русскомъ народѣ XI—XIV в. РФВ. XXVIII, XXXVI, XXXIX.

Že ovšem nepřestal bujeti dilettantism až do nejnovější doby, dosvědčuje řada statí a knih zejména v literatuře české, srbochorvatské i jinde.[1])

Všechny další podrobnosti literární viz výše v příslušných oddílech kapitoly o mythologii.

---

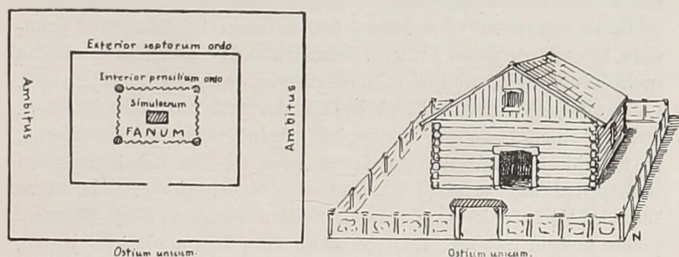
[1]) Vrcholu dospěl u nás *J. Růžička* Slov. bájeslovím (Praha 1906), s nímž srv. i stati V. Srby, Vl. Havelkové, L. Bakešové, M. Procházkové a j. v Čas. olom. mus. 1903. 41, 95, 1905, 1, 1906, 96, 1908, 51. Na jihu sem patří *Nik. Gržetić Gaspićev* O vjeri starih Slovjena (Mythologia comparativa Slavorum). I. Mostar 1900 a *Natko Nodilo* Religija Srba i Hrvata. Rad LXXVII až CI. (1885—1890). Z polských knih sem patří *L. A. Lubicze* Mitologia słowiańska podług Naruszewicza, Lelewela etc. Warsz. 1911, z ruských *A. Famincyna* Божества древнихъ Славянъ. I. С. Пб. 1884.

PŘÍDAVEK II.

Popis Svantovitových chrámů v Arkoně.

Saxo Grammaticus XIV. (ed. *Holder* 564).

Střed města zabírala planina, na níž bylo viděti dřevěný, velice pěkný chrám, těšící se vážnosti nejen pro okázalou bohoslužbu, nýbrž i pro sochu boha uvnitř umístěnou. Ohrada chrámová na vnější své straně poutala pozornost pečlivými řezbami, obsahujíc rozmanité malování v hrubém a neumělém provedení. V ní toliko jeden vchod příchozím se otvíral. Svatyni samu pak obklopovala



Obr. 17. Chrám v Arkoně (rekonstrukce).

dvojí přepážka, z nichž vnější, ze stěn utvořená, nesla červenou střechu; kdežto vnitřní, toliko o čtyřech sloupech, místo stěn skvěla se visutými oponami a se vnější (přepážkou) nic neměla společného mimo krov a několik stropních trámů.[1]) Ve svatyni stála ohromná modla, přesahující svou velikostí kdejaký rozměr těla lidského, pozoruhodná čtyřmi hlavami a tolikéž šíjemi, z nichž dvě do předu, dvě do zadu se dívaly. Mimo to z předních i ze zadních

[1]) Význam tohoto místa není jasný.

hlav vždy jedna upírala své zraky v pravo, druhá v levo. Vyholení vousů a přistřižení vlasů tak bylo podáno, že myslil bys, že umělec schválně tu vyznačil účes u Rujanců obvyklý. V pravé ruce držela roh z různého kovu vyrobený, jejž kněz obřadů boha znalý rok co rok vínem naplňoval, aby hádal tak ze stavu moku na úrodu roku příštího. Levá paže v bok byla opřena v podobě oblouku. Suknice sochy sahala až k holením, jež z jiného dřeva jsouce vyrobeny, tak neznatelně v kolena byly vkloubeny, že najíti místo, kde s nimi se spojovaly, bylo možno toliko při bedlivějším ohledání. Nohy spočívaly přímo na zemi, poněvadž podstavec jejich byl ukryt v zemi. Opodál bylo viděti udidlo, sedlo sochy a četné odznaky božské. Údiv nad tím zvětšoval meč neobyčejně veliký, jehož pochvu a rukojeť mimo skvostné tepání stříbrný zevnějšek pozornosti doporučoval. Slavnostní obřad na poctu (sochy) dál se tímto pořadem. Její kněz, který proti obvyklému ústroji svých krajanů budil podiv dlouhými vousy a vlasy, den před posvátným obřadem čistíval koštětem velice pečlivě svatostánek, do kterého pouze on směl vstoupiti, bedlivý pozor maje, aby v svatyni nedýchal; a tak kolikráte měl dechu nabrati nebo vydechnouti, tolikráte běžel ke vchodu, patrně aby dech lidský přítomného boha neovanul a tím neznesvětil. Druhý den, zatím co lid čekal před vchodem, brával soše pohár z ruky a pozorně ohledav, zda snad z nalitého moku něco ubylo, soudil z toho o neúrodě roku příštího. Zjistiv to, nakazoval, aby nová sklizeň byla uschována pro dobu budoucí. Pakliže shledal, že nic z obvyklé náplně nechybí, prorokoval, že nadejdou léta úrodou požehnaná. Na základě tohoto znamení rozhodoval, aby se zásobami v příštím roce buď více nebo méně šetřilo. Vyliv pak staré víno k nohám sochy v oběť, prázdný pohár novým naplnil; a uctiv sochu tím, že na oko dal jí píti, prosil po té v slavnostní modlitbě jednak sobě, jednak vlasti všeho dobrého, spoluobčanům pak rozmnožení majetku a nová vítězství. Po modlitbě přiloživ pohár ke rtům jedním douškem jej vyprázdnil a vínem znova jej naplniv, vložil opět soše do pravé ruky. Také medový koláč, okrouhlý, téměř zvýši člověka, byl k oběti přinášen. Kněz, stavě jej mezi sebe a lid, ptával se Rujanců, zda ho za ním vidí. Když odpovídali, že ano, vyslovoval přání, aby ti samí lidé nemohli ho po roce viděti. Ale tímto projevem nežádal smrti ani sobě, ani svým krajanům, nýbrž bohatší sklizně pro příště. V zápětí jménem sochy pozdravoval shromážděné a povzbudiv je, aby i nadále zůstali bohu věrni, bedlivě šetříce obětního obřadu,

sliboval jim jako nejbezpečnější odměnu za toto uctívání vítězství na zemi i na moři. Po tomto úkonu zbytek dne bujným hodováním vyplňujíce, požívali při hostině dokonce obětních jídel, co jen hrdlo chtělo, nutíce oběti bohu určené, aby sloužily jejich obžerství. Při těchto hodech nedbati střízlivosti pokládáno za čin bohumilý, dbáti jí za hřích. Každý muž nebo žena dobrovolně přispívali rok co rok na uctění sochy jedním penízem. Jí též třetina výzbrojí nepřátelských a kořisti byla věnována, jako by s její pomocí věci ty byly získány a dobyty. Tento bůh měl dále přiděleno tři sta koní a tolikéž průvodčích na nich jezdících; ti celý svůj zisk, ať již přišli k němu výbojem nebo krádeží, odevzdávali v ochranu knězi; ten pořizoval z této kořisti různé odznaky a rozmanité ozdoby chrámové a ukládal je pod závory do truhlic, kde mimo množství peněz byly uloženy četné nachové látky stářím přeležele. Tu dále bylo viděti spoustu darů od obcí i osob soukromých, jež snesly sem horlivé sliby těch, kdož prosili za nějaké dobrodiní. A tuto sochu příspěvky celého Slovanstva uctívanou i sousední králové ne bez jakési úcty k modloslužbě dary svými obmýšleli.

Tu sochu vedle jiných též danský král Sueno, aby ji získal, drahocenným pohárem poctil, dávaje přednost náboženství cizímu před domácím, začež jakoby za modloslužbu násilnou smrtí pykal. Ještě jiné svatyně na četných místech měl tento bůh, jež spravovány byly kněžími nižší důstojnosti a menší moci. Mimo to měl bělouše zvláštního jména, z jehož hřívy neb ocasu vytrhávati žíně bylo hříchem. Tohoto koně pásti a na něm jezditi směl toliko kněz, aby božské zvíře neztrácelo na své ceně, kdyby se ho častěji užívalo. Na tomto koni podle víry Rujanců Svantovit (tak totiž socha boha se nazývala) válčil prý proti odpůrcům své bohoslužby. Toho hlavní doklad byl ten, že kůň, ačkoliv jej na noc zavírali v stáji, býval vídán z rána zhusta tak spocen a blátem postříkán, jako kdyby při návratu z výpravy velice dalekou cestou byl proběhl. Také věštilo se pomocí téhož koně a takto: Když vidělo se jim zdvihnouti válku proti některé zemi, kněží rozestavovali před svatyní kopí ve třech řadách; a v každé z nich vždy dvě kopí jsouce skřížena a hroty dolů obrácena byla zarážena do země, při čemž řady jich byly od sebe stejně vzdáleny. K nim v době chystané výpravy po slavné modlitbě vyváděl kněz z předsíně koně s ohlávkou a jestliže překročil řady před sebou dříve pravou než levou nohou, pokládalo se to za znamení příznivé pro vedení války; jestliže však levou nohou i jen jednou dříve než pravou

vykročil, plán napadnouti cizí zemi býval zanechán. A také předsevzatá plavba nebývala dříve podniknuta, dokud neviděli znamení blahověstného vykročení třikráte za sebou. Ti pak, kdož za rozmanitým obchodem chtěli jíti, podle toho, s kterým zvířetem nejprve se setkali, soudili, že přání jejich se splní nebo nesplní. Byla-li znamení ta příznivá, s veselou vydávali se na cestu; pak-li nepříznivá, otočili se a šli domů. Také užívání losů nebylo jim neznámo; tak házejíce tři dřívka, na jedné straně bílá, na druhé černá do klína na místě losů bílými zdar, tmavými nezdar označovali. I ženy vyznaly se v tomto druhu vědění. Neboť sedíce u ohniště bez rozmýšlení namátkou dělaly v popelu čárky. Jestliže pak napočetly číslo sudé, pokládaly je za dobrou předzvěsť; při počtu lichém viděly v nich zlé znamení. — A tak král, chtěje z kořene vyvrátiti nejen opevnění, ale i bohoslužbu tohoto města, myslil, že zničením sochy vyhladí pohanství na celé Rujaně. Neboť nepochyboval, že, pokud ona bude státi, udolá spíše hradby kmene než jeho modlářství. A tak aby uspíšil dobytí, dal spoustu dříví, k stavbě obléhacích strojů potřebnou, přivézti z blízkých lesů za veliké námahy všeho vojska. Zatím však co dělníci pracovali na jich sroubení, tvrdil, že zbytečně se tím lopotí, že dobudou města nad očekávání rychleji. K dotazu, na základě jakého znamení toho se dobral, řekl, že znamená to hlavně z té věci, že Rujanci, kteří byli kdysi podrobeni císařem Karlem a k jeho rozkazu odváděli poplatky sv. Vítu Corvejskému, mučedníku, po smrti vítězově chtějíce znovu svobody se domoci, zaměnili poddanství opět pohanstvím, postavivše si doma modlu, kterou přezvali svatým Vítem; a nestarajíce se více o mnichy Corvejské, počali soustřeďovati všecky své dávky k jejímu uctívání, říkajíce, že jsou svým Vítem spokojeni a že nepotřebují sloužiti cizímu. Proto prý na svůj svátek Vít rozboří hradby lidí, kteří mu dali tak obludnou podobu. A to právem, neboť musí prý potrestati za urážky ty, kdož svatou jeho památku spjali s modloslužebnými obřady. Toho, dokládal (král), dohaduje se nikoli výkladem snů nebo nahodilých jevů, nýbrž jen a jen důvtipem věštného ducha svého. Všem zdála se předpověď jeho spíše podivnou než věrohodnou.

Přeložil *V. Niederle.*

Doplňky a opravy.

Nová velká sbírka bulharského folkloru vydaná *D. Marinovem* v Сборн. за нар. умотвор. и народописъ. XXVIII. pod titulem „Народна вѣра и религиозни народни обичаи" r. 1914 došla mne teprve během tisku a mohl jsem proto materiálu jejího použiti jenom z části. Proto zde odkazuji k ní ještě dodatečně v těchto bodech:

K str. 36 o bloudění duše na zemi po 40 dní — Marinov 228.

K str. 38 o navjacích — Mar. 218, o vampyrech a vlkodlacích 216 sl., 221.

K str. 50 o stopaninu (pradědu), jenž někdy nabývá i podoby hadí — Mar. 212, 535, 543, 562.

K str. 66 o bulharských orisnicích, jež v Makedonii slují též рѣченици, нареченици, наржчници — Marinov 170 sl.

K str. 70 o personifikacích nemocí a bolestí — Mar. 192 sl.

K str. 73 o úloze kohouta v bulh. folkloru — Mar. 88 sl.

Jiný materiál zařaděn byl do příslušného textu.

Rovněž se mi teprve během tisku dostal do rukou sborník tradic, poutajících se k době žní u Slovanů, spec. u Poláků vydaný *Janem Bystroňem* Zwyczaje źniwiarskie w Polsce (Krak. Akad. 1916). Poukazuji zde zejména na výklady o demonech v obilí se zdržujících a v poledne se objevujících (polednice, baby žitné), a dále o demonech v podobě vlka, svině, psa a jiných zvířatech. (3 sl., 10). Také rusalku pokládá za demona obilního (13). O jiném materiálu odsud čerpaném viz příslušná místa v textu. O úloze kohouta při pracích žňových str. 77 sl.

K str. 34. Neznámého původu je stč. *dehna* — zlý duch, čert v slovnících XIV. stol. (*Gebauer* Stč. sl. I. 220).

K str. 53. pozn. 3. připoj: O vztahu sl. vil a rusalek ke germanské mythologii psal *F. J. Buslajev* v stati О сродствѣ слав. вилъ, русалокъ и полудницъ съ нѣмецкими эльфами и валькиріями (Истор. очерки 1861, 231—241).

K str. 68 pozn. 5 připoj, že článek Srezněvského vyšel v Archivu Kalačova kn. II. 1 (1855).

K str. 78 připoj. doklad o ctění měsíce na Rusi z Ústavu bělečského čl. 126 (*Golubinskij* Ист. р. ц. I.² 2, 546).

K str. 79 pozn. 3: Na ctění slunce u pohanských Slovanů svědčí dále přísahy k slunci (s palci nahoru obrácenými), jež se udržely ještě za doby křesťanské, zejména při přísahách rytířských, jak ukazuje řada českých

a polských dokladů ze XIV.—XVI. stol. Je to zřejmý survival ze staré doby pohanské a to už z pravěku indoevropského. Srv. o tom novou práci *Vl. Semkovicze* Przysięga na słońce. Krak. 1916 (Odb. z księgi pam. ku czci B. Orzechowcza II.). Týž také kult sv. Eliáše pokládá za přejatý kult Heliův (str. 19).

K str. 124. Al. Bruckner nejnověji (Národopisný Věstník 1917, 78) spojuje jméno Rgla s místním názvem velkopolským Rgielsko a na tomto základě pokládá Rgla za boha slovanského.

K str. 133 pozn. 3. připoj, že jméno Radhošť nalézáme na Valašsku ještě dvakráte v topografické nomenklatuře, v Léskovci a v Roketnici (*Válek* Čas. mor. mus. 1907, 57).

K str. 183 připoj na konec pozn. 1: Slavnostní modlitbou prosil velekněz Svantovitův v Arkoně sobě i vlasti všeho dobra, spoluobčanům pak rozmnožení majetku a nová vítězství. Pak vypil pohár vína jedním douškem.

K str. 264. Slované na Mohanu byli ještě v XI. stol. z větší části pohané, jak vidno s usnesení koncilu bamberského r. 1058 (*Hartzheim* Conc. Germ. III. 126).

Na konec poznamenávám, že nezřetelností tisku v korrekturách stalo se, že na několika místech vysazeno bylo v *kursivě* omylem ь za ъ nebo naopak.

Rejstřík jmenný a věcný.

OBSAH ODDÍLU VI.
